



د. عبد الله إبراهيم

المركزية الغربية



المركزية الغربية

المركزية الغربية

د. عبد الله إبراهيم









الطبعة الأولى

1431 هـ – 2010 م

ردمك 978-614-01-0046-6



4، زنقة المامونية – الرباط – مقابل وزارة العدل

هاتف: 537.72.32.76 (212) – فاكس: 537.20.00.55 (212)

البريد الإلكتروني: darelamane@menatra.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة – الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص.ب: 5574-13 شوران – بيروت 2050-1102 – لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) – البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت – هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت – هاتف 786233 (9611+)

المحتويات

الباب الأول
الركائز الفلسفيّة لنزعة التمركز الغربي

الباب الثاني
تأصيل التمركز وتجلّياته

الفصل الثالث: التأصيل الديني – اللاهوت والبنية البطريركية للعالم الروحي –...... 355

الباب الثالث
نقد المركزية الغربية – استشعارات داخلية –

مَـدخَـل

المركزية الغربية

- حيثيّات المفهوم وإشكاليّاته -

1. تمخّضات تاريخيّة:

كشف الآخر وهواجس الأنتلجنسيا الغربية

يتعذّر، على وجه الدقّة، تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما: «أوروبا» و«الغرب». والواقع أنهما من تمخّضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلّبة التي يُصطلح عليها «العصر الوسيط»، الحقبة التي طوّرت جملة من العناصر الاجتماعية والدينيّة والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكّل «هويّة» أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم «الغرب» بأبعادهِ الدلالية الأولية، وسرعان ما رُكّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو «أوروبا الغربية». هذا المفهوم ذو الدلالات المتموّجة، لم يمتثل أبداً للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية والسياسية والدينيّة، ومن ثمّ ثبّت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينيّة على أنها ركائز قارّة، تشكّل أسس هويته، وغذّى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو «المركزية الغربية».

وتتجلّى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول «الغرب»، بناء على إعادة إنتاج مكوِّنات تاريخية، توافق رؤيته، معتبراً إياها جذوراً خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعاً أواصر الصلة بينها والمحاضن التي احتضنتْ نشأتها، إلى ذلك تقصّد ذلك المفهوم، أن يمارس إقصاءً لكلّ ما هو ليس غربياً، دافعاً به إلى خارج الفُلك

التاريخـــي الـــذي أصبح «الغرب» مركزه، على أن يكون مجالاً يتمدّد فيه، وحقلاً يجهّزه بما يحتاج إليه.

اقتـــرنت ولادة «العـــصر الحـــديث» مع الممارسة الغربية في ميادين المعرفة والاكتـــشافات الجغـــرافية، ومؤســـسة الدولة بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والعـــسكرية والـــسياسية. ومن الواضح أنّ صفة «الحديث» التصقت بالمضمون الأيديولوجـــي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، ويترتّب ضمن الأفق العام لتصوّراتها، فيما يخص العالم والإنسان. وأفضى كل ذلك إلى نوع من التمركز حـــول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمته، وإحالة «الآخـــر» إلى مكوّن هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلاّ إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصوّرات الذات المتمركزة حول نفسها.

استمد مفهوم التمركز، مكوناته من الدلالة المباشرة لـــ Egocentricity التي تفتـــرض غلـــبة وجهة نظر الذات وصوابها، وهي متصلة بعالم الطفولة، إذ تتجلى الأنانـــية المفـــرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل، تجعله يركّز العالم في أناه، لأن وجدانـــه لا يتفتح على الآخرين إلاّ بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقـــه الذاتي، فيصعب عليه أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، ولا يُعطي أي اعتـــبار للآخـــرين واهـــتماماتهم، الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات[1].

ذهـــب دوفيـــز إلى أنّ «أوروبـــا» على الصعيد التاريخي «إبداع من العصر الوســـيط». أما جغرافيا، فهي «مجموعة أراض» وردت الإشارة إليها في تضاعيف مـــدونات ســـترابون وبطليموس وبلين وغيرهم. كانوا يتحدثون عن الأرض التي ستـــصبح «أوروبا»، ويعيّنون لها حدوداً، ولكن «ليس ثمة بعدُ أوروبيون: الصفة Europeanus (أوروبـــــي) غـــير مستخدمة، بينما نجد Africanus (إفريقي) أو Asiaticus (آسيوي) تسمية لرجل أصله من المغرب أو من الأناضول»[2].

ويعـــزى غياب الصفة التي تشتغل كمكوِّن للهوية إلى أنّ «أوروبا» مقسومة علـــى قسمين متناقضين: «عالم روماني» و«بلاد بربرية»، الأمر الذي «يحول دون التفكير بجمعهما في الفكر»، والحال أن الرومان لم يلتفتوا إلى «الغرب»، فقد كان طمـــوحهم يتّجه إلى تشكيل «قارة رومانية» قلبها من «الماء». ولهذا كان يصطلح دائمـــاً علـــى البحـــر الأبيض المتوسط، بأنه «بحرنا». فعلاً إنّ التركيب الجغرافي

للإمبراطورية الرومانية كان بمعنى من المعاني خرقاً وتمزيقاً لمفهوم «أوروبا» الجغرافي، وظـــلّ الحـــال على ما هو عليه إلى أن استجدّت، إبان القرون الوسطى، تحدّيات خارجية، أسهمت بشكل مباشر في رتق حالة التمزّق، فحصل تقارب بين «أوروبا الرومانية» و«أوروبا البربرية».

وفي مقدمـــة تلـــك التحدّيات، ظهور الدولة العربية الإسلامية التي ورثت معظم التركة الرومانية التي انتقلت إلى الإمبراطورية البيزنطية. وجدير بالذكر أنّ الانتماء الديني طوال العصر الوسيط شكّل نوعاً من الوحدة الشعورية، لعب دوراً أساســـياً في تكـــوين «الإمبراطوريات الدينيّة» المتصارعة، التي ركّبت لنظائرها صـــوراً مشوّهة، ومختزلة، لم يُشف من آثارها إلى الآن. ومع أنّ مهمة المبشّرين النـــصارى أتـــت أُكُلها متأخرة جداً، ذلك أنهم انتهوا نحو «سنة ألف إلى تنصير وثنيّـــي أوروبا». إلاّ أنّ انتشار المسيحية في أوروبا بدأ يُعرف منذ القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وهو انتشار بطيء اقتصر في معظمه على الشريط الجنوبـــي لأوروبـــا. ويمكـــن القـــول تجوّزاً أنه شاع أول الأمر، فيما كان يسمى من قبل بـــــ «أوروبـــا الـــرومانية». وفي القرن العاشر أمكن استكمال مشروع تنصير «أوروبـــا البربـــرية» التي يمكن اعتبارها، بصورة عامة، سلف «أوروبا الغربية» بالمفهوم الحديث وطبقاً لشروط الجغرافية.

كـــان التحدي الديني الخارجي قد ذوّب التعارض الذي كان قائماً في قلب أوروبـــا، وشـــدّ أزرهـــا فظهرت بوصفها قوة طالعة وجديدة، تهدف – من بين ما تهدف إليه – تحقيق مجموعة من الدعاوى ذات الأهداف المزدوجة، وفي طليعتها: القـــضاء على الوثنية من جهة، ووقف التحديات الخارجية من جهة أخرى. ويمكن القـــول إن أوروبا قد أسفرت، بسبب تلك الأهداف، عن وجهها المسيحي، لإيجاد نوع من توازن القوى، وامتصاص التعارض الداخلي القائم آنذاك. وكلّ هذا جعل دوفيـــز يضع استنتاجه الآتي: «أوروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية... أوروبا هي حامل راية، وجندي المسيح. والتصوّر الجغرافي لعصر الحملات الصليبيّة بسيط، لكنه منطقي: «أورشليم مركز العالم». القدس إذن «سُرّة العالم» والهدف المسيحي في هذه الحقبة يخضع للفرضية الآتية: بما أنّ «أوروبا بلاد المسيحيّين» فإنّ «إفـــريقيا وآســـيا يجـــب تنصيرهما». الأصح كما يؤكد دوفيز «إعادة تنصيرهما ما دامت هذه الأراضي كانت جزئياً مسيحية في العصر القديم»[3].

يصعب البرهنة على سلامة تلك الفرضية، فهي معرّضة للطعن من كل جانب. أولاً: لا تلزم النتيجة المطلوبة عن المقدمة الموضوعة (هل يجب تنصير آسيا وإفريقيا لأن أوروبا مسيحية؟). وثانياً: مهما حشدت الأسباب للقول إنّ آسيا وإفريقيا ينبغي «إعادة تنصيرهما»، فإنّ الأمر تمحّل محض، ذلك أنّ المسيحية لم تُعرف إلاّ في نطاق محدود جداً في هاتين القارتين قبل ظهورها في أوروبا. وتحديداً فإنّ مهد المسيحيّة كان الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط، فإذا وضعنا في الاعتبار هذا التعسّف المتقصّد في الإساءة لتاريخ المسيحيّة المتحدّرة من أصول شرقية، فإنّ الحوار مع تلك الفروض يصبح ممتنعاً. إنها فروض مركّبة على مضامين اقتضتها ودفعتها إلى الأمام فكرة السجال اللاهوتي في القرون الوسطى، ذلك السجال الذي اعتاد أن يختزل كل شيء إلى فروض مستمدة من المنطق القياسي دون مراعاة لواقع المطابقة بين الموضوع والمحمول.

كانت أوروبا تغادر حقبة العصور الوسطى ولم تفلح بعدُ في إضفاء صفة على شعوبها، لم تظهر كلمة «أوروبي»، ولم تندمج الأعراق التي تستوطنها في هوية محددة، إلاّ الشعور الديني الذي يشكّل بطانة داخلية للتواصل الروحي. وكان هذا الشعور يتنازعه قطبان، كثيراً ما تداخلت وظائفهما وسلطاتهما: البابا والإمبراطور. دخلت أوروبا العصر الحديث حينما طوّرت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دُمجت معاً، ووُظّفت لتكوّن نسغاً حيّاً يجري في العروق التي جمدتها تناقضات العصور الوسطى. ومن خلالها بدأ الكيان الأوروبي، يظهر مؤثراً في العالم. ويعدّد دوفيز ما يمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها مكوِّناً متجانساً ومؤثراً:

1. اللغة اللاتينيّة.
2. الأدب القديم.
3. الأنتلجنسيا التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة.
4. طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها.
5. البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر.

إذا نظرنا الآن إلى تلك العوامل، نجد أنّ فعاليتها تتّجه في الأساس إلى إيجاد قاسم مشترك تتمحور حوله الذات الأوروبية. وكما هو واضح فإنّ الاهتمام انصبّ على النُظم الرمزية، وبخاصة الأدب الإغريقي والديانة المسيحيّة، وإعلاء

شأن اللاتينيَّة لأنها الوسيط والحامل لتلك النُظم. وسرعان ما اقتضى الحال أن تُضفى القداسة على اللاتينيّة؛ لأنها لغة الحقيقة الدينيّة، لغة الإنجيل، لغة اللاهوت، ولغة الكنيسة. ورافق الشوق إلى استلهام الماضي، الاهتمام بالحاضر، سواء في أوساط طبقة المثقفين أو الفئات الحاكمة، ثم المحاولات الأولى للتعرّف إلى «الآخر» بواسطة «الرحلات الأولى إلى الشرق». لكنّ التعبير الحقيقي عن أوروبا تأخر إلى نهاية القرن الخامس عشر، وكشف عن نفسه في ظاهرتين مهمتين، لهما أثر غاية في الأهمية في التاريخ الحديث:

أولا: الكشوفات الجغرافية الكبرى. وهي، حسب تودروف، الحدث الذي دشّنَ لهوية الغرب الحديثة، وأسّسها، إذ «لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام 1492، العام الذي يعبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسي، ونحن جميعاً – الكلام على لسان تودروف – الأحفاد المباشرون لكولومبوس، بقدر ما لكلمة «بداية» من معنى»[4]. فاعتباراً من هذا التاريخ يعيش الغرب زمناً جديداً «لا يشبه أي زمن آخر». فقد انكمش العالم وصار صغيراً. ارتهنت أوروبا كقوة طالعة بلذة الاكتشاف، ووصف «العالم الجديد»، بأنه «أمريكا»، ومنذ أن وطأت قدما الأميرال الإسباني «أمريكو فيسبوتشي» هذه الأرض، أُعلنت نسبتها إليه، أُلغي وجودها وتاريخها الذاتي، وأُعلنت ملكيتها بـ «التسمية»، وأصبحت علاقة هذه الأرض، بكل ما فيها، أشبه بعلاقة النوع بالجنس في الفلسفة القديمة. فمنذ «الاكتشاف» لا تُعرف هذه الأرض إلاّ بعلم معرَّف بذاته.

إنّ التسمية بذاتها تنطوي على ممارسة إقصاء فريد في نوعه. لقد انتسب هذا العالم، منذ اللحظة التي عرَّفه فيها الغرب إلى الغرب نفسه، وأُهمل أصله تماما. أيكون هذا الإجراء إيذاناً بالتعبير عن استراتيجية التمركز التي سترتّب علاقتها بالآخرين، بمقدار ما يندرج الآخرون في نطاق تصوراتها؟ والحق فتلك التسمية الاستملاكية عُمّدت بالدم، شأنها في ذلك شأن أي اغتصاب، غايتهُ كما يقول تودروف، الاستحواذ والإخضاع، وذلك بـ «اقتراف أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشري»[5]. هذا العماد بحدّ ذاته أول ما عبَّرت به أوروبا عن وجهها الحديث لتأسيس هويتها. وتراجيديا اكتشاف أمريكا انطوت على هدف مزدوج: الإعلان عن الذات الأوروبية بالقوة، واكتشاف الآخر بالعنف الذي يماثل الاغتصاب، وكأن ثمن الشطر الأول من الهدف، لا بد أن يكون الثاني.

أظهـــرت الكـــشوفات لأوروبـــا عالما «ثريا وخاملا». وكما ازدوج هدف الاكتـــشاف، فقـــد ازدوج هدف الاستثمار، فقد رافق المستكشفين باحثون عن الـــذهب، وحاملون للإنجيل. الفئة الأولى غايتها نقل الثروة إلى أوروبا، وغاية الفئة الثانـــية بـــثّ الحيوية الروحية في ذلك «الخمول الوثني». وظهر تبادل غير متكافئ قـــوامه، كما يقول دوبريه: «ذهبك في مقابل إلهي. أعطني الدراهم وإليك المطلق، إنني أنهب، ولكنني أُهدي للحق»[6]. ومعلوم أن الكشوفات تمت تحت غطاء ديني، فكولومـــبوس يكـــتب إلى «البابا» أن رحلته ستكون «لمجد الثالوث المقدس ولمجد الـــدين المـــسيحي». وأنّ ما يفعله هو أمر «جليل ومن شأنه زيادة مجد ونموّ الدين المسيحي المقدس» وهدفه «نشر اسم الرب المقدس وإنجيله في أرجاء الكون».

وجملـــة ما ينتظره كولومبوس من ذلك هو «استخدام ما سوف يتم كسبه في ردّ الديار المقدسة إلى الكنيسة المقدسة»[7]، ويخصّ الكاثوليكيين بالخير الوفير، قائلا «إنّ أخـــيار الكاثوليكيين فقط هم الذين يجب أن يكون لهم موطئ قدم هنا، بما أنّ الهدف الأول للمشروع هو دائماً نشر الصليب والعقيدة المسيحيّة»[8]. ولكن تحت هـــذا الغطاء كان يتم استنـــزاف كامل لم يسبق له مثيل لثروات البلاد المكتشفة، التي لم تلبث أن حُوّلت إلى مستعمرات.

أفضى الفتح – الاكتشاف إلى شعور جارف بالتفوق والقوة، فالفاتح، سواء أكـــان مكتـــشفاً أم مقاتلاً أم باحثاً عن الذهب أم راهباً، وجد نفسه في مواجهة منظومة قيم مغايرة لمنظومة القيم التي يحملها. فكلّ الأهداف التي عبر المحيطات من أجـــل تحقـــيقها غـــير مفهـــومة من أهالي البلاد، كما يظهر ذلك بجلاء في علاقة الـــشعوب بالفاتحين في كل مكان وصلوا إليه، ومثال ذلك حالة العداء المستحكم الـــتي قوبل بها البرتغالي "دلبوكيرك"خلال طوفانه المتواصل لحوالى عشر سنوات في ســـواحل الجزيرة العربية واليمن وعُمان ثم الشواطئ الهندية، دون أن ينجح بصورة نهايـــة في الاستقرار بمكان ما، فكان الأسطول البرتغالي هو المكان المفضل له، يقطع بـــه طرق السفن، ويستولي على حمولاتها من الفلفل وغيره، فيصادرها باسم الملك، ويـــبعث بها إلى البرتغال في مطلع القرن السادس عشر، وفي الوقت نفسه يبدي في كل لحظة تعلّقا بالقيم المسيحية التي جعلته موجودا في هذه الأصقاع لنشر الفضيلة، وخدمة الكنيسة منبع الخير الأبدي التي ينبغي أن تعمّ سلطتها العالم من أجل تطهيره من ذلك العفن الوثني كما يرى" دلبوكيرك".

وتنبـــثق المفارقـــة من التضاد الذي يسبب صدمة بين الأخلاقيات المسيحية المعـــروفة والعـــنف المبالغ فيه الذي يمارسه "دلبوكيرك" ضد المسلمين حيثما يراهم باسمها، كما يصور ذلك ابنه بالتبنّي في السجل الخاص والضخم لأعماله الكاملة في الـــبلاد الـــشرقية. والحق فإنّ الاكتشافات الجغرافية وضعت ولأول مرة منظومات القـــيم في صراع مباشر. وتمخّض ذلك عن انهيار قيم وظهور أخرى، ومن وجهة نظـــر الفاتح الأوروبـــي، فإنه بقوته وحضارته وأهدافه اخترق سكون ذلك العالم الخامـــل. ولكنه في الوقت نفسه كان يقوِّض نظم العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والاقتـــصادية، دون أن يكـــون معنـــيّاً بالنتائج التي تترتّب على كل ذلك. لقد تم الإجهـــاز علـــى المقـــومات الخاصة بتلك الشعوب والجماعات البشرية، وأُلحقت بنموذج أوروبـــي أصبح يغذّي تلك المناطق بالحياة، لأنّه امتد بنفوذه إلى أعماقها، وســـيطر علـــى المفاصل الرئيسة فيها. كان كل شيء يرتبط بأوروبا التي أصبحت مركز العالم، والعالم غير الأوروبـــي يحيا بها[9].

ثانـــيا: الـــثورة الفكرية والعلمية. خرجت أوروبا من العصر الوسيط حينما أظهـــرت الأنتلجنـــسيا إلى الوجود حساً جديداً من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلـــم. وبـــدأت الرؤى والتصورات الجديدة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحسر نفوذ الكنيسة في الأوساط الثقافية عمّا كان عليه من قبل، وأصبح الاتصال بالماضي اليوناني والروماني محكوماً بعلاقة متحرّرة من سلطة التقاليد والكنيسة، ثم تفجّرت الثورة العلمية التي استبدلت بكثير من المعتقدات أخرى جديدة، وأصبح العالم مجالاً للممارســـة العقلية الغربية فـــ «البنية الذهنية للأوروبيين لا ترتضي حقاً إلاّ بمبادئ واضـــحة وجلـــية تفضي بسلسلة استنتاجات إلى نتائج تفرض نفسها بجلاء»[10]. وفكـــرة الكونية، الداعية إلى عولمة القيم والثقافات والعلاقات الاجتماعية، بدأت تتخلّـــى عـــن مـــضمونها الديني الذي أشاعته أحلام العصور الوسطى، وحلّ محلّه مـــضمون عقلي وعلمي يهدف إلى السيطرة على العالم. ويرى ديكارت أنّ البناء العلمي الذي تشيّده أوروبا من أجل العالم كافة، ومنفعة التفلسف لها أهمية كبيرة؛ لأنها وحدها «تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيّين»[11].

صـــار الغـــرب مـــصدرا لمدنـــيّة جديدة، فيما وسم العالم الآخر بالتوحش والهمجـــية، وأصـــبح القـــول بـــــ «حـــيّوية أوروبا» و«خمول العالم» شائعاً، فــــــ «أكاديمية علوم باريس» تؤكّد في القرن الثامن عشر «أنّ أوروبا هي ما تغيّر

ومـــا يتغيّـــر بتقدم معارفنا» و«كل أجزاء العالم الأخرى هي في الجمود». ثنائية جديـــدة تحلّ محلّ ثنائيات تناسلت من بعضها قبل ذلك: في العصور الوسطى كان الإيمـــان يوضع قبالة الكفر، ومن قبل كان الرومان يوضعون مقابل البرابرة. وجاء الآن دور ثنائـــية الحيوية والخمول، والتمدن والتوحش. يعبّر أحد الرحالة في القرن التاســـع عشر عن هذه الفكرة بقوله إنه في آسيا لا شيء يتغيّر «آسيا هي الجمود، أوروبا بالعكس، تغيّر دائم»[12].

أصبحت الثقافة ممارسة روحية وعلامة مميزة للمتحضّرين، ويؤكد هيغل هذه الفكـــرة بقـــوله: «في أوســـاط المتمدّنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثقافة الروحية، وذلك لأن تغيرات الشكل والسلوك وسائر المظاهر الخارجية لا تكون من نـــتاج الثقافة الروحية إلاّ لدى المتمدّنين وحدهم»[13]. وتحتشد النتاجات الفكرية والأدبـــية بالثنائـــيات الضدية: المدني في تعارض مع الهمجي، الإلهي في تعارض مع الطبيعـــي، الروحـــي في تعارض مع الحسي، وهي تستعيد جميعها روح الثنائيات الضدية المترسِّبة في المخيال والعقل على حد سواء، والمتأصّلة في الثقافة والتصوّرات التقليدية.

بـــرزتْ أوروبـــا بوصـــفها مكـــوِّناً ثقافياً، وحيثما شاعت نظمها الفكرية والـــسياسية والاقتصادية تكون أوروبا. ويبدو وكأنّ الفكرة الرومانية يُعاد إنتاجها مـــرة ثانـــية، فقـــد اختزل العالم حضارياً لكي ينطوي تحت شمول أوروبا. فالفتح والكـــشف والتبشير والاحتلال كان ينتظم في سياق فكرة واحدة هي: بناء هوية أوروبـــا. وهذا البناء يلزم الإجهاز على المكوِّنات الحضارية القائمة في العالم، وإذا تعـــذّر ذلـــك فاختزالها إلى أنماط معيقة لعلاقات جديدة تهدف إلى وحدة الإنسان والـــتاريخ، وحـــسب مونتـــسكيو، فإنّ «أوروبا لم تعد سوى أمة مؤلفة من أمم عديـــدة» ونـــشر الـــدين المسيحي يقوّي روابط هذه «الأمة»، فقاموس «تريفو» الصادر في عام 1771 يقول إنّ «أوروبا أصغر قارات العالم، لكنّ لها على الأجزاء الأخـــرى مزايا كثيرة: المزية الرئيسة هي: الدين الحقيقي الذي حفظته على النحو الأفضل والذي تنشره بشكل رئيس منذ قرنين في أجزاء الكون الأخرى».

وفي الموســـوعة التي أشرف عليها «ديدرو» و«دالمبير» يكتب «جوكور» في نهاية القرن الثامن عشر معرّفاً «أوروبا» بأنها «تفرض نفسها بالمسيحية التي لا تميل أخلاقها الخيِّرة إلاّ إلى سعادة البشرية». وقبل ذلك كان «لامارتنيه» يؤكد على أن

«أوروبـــا هـــي الجزء الأعظم بالدين المسيحي الذي أصبحت شطره الأثمن ونوعاً مـــا مـــورده». و«الموســـوعة» التي اعتبرت أنموذجا للتنوير العقلي، تعدّد فضائل أوروبا، وتختتمها بـــ «المسيحية»، أما الأوروبيون في قاموس «تريفو». فتُنضَّد لهم الخـــصائص الآتـــية: «الأوروبيون هم شعوب الأرض الأكثر تهذّباً، الأكثر تمدّناً، والأحسن صُنعاً. يبزّون جميع شعوب سائر العالم في العلوم والفنون... في التجارة، في الملاحة، في الحرب، في الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرماً، أكثر نعومة، أكثر اجتماعية، وأكثر إنسانية»(14).

فكـــرة «الـــسموّ الأوروبـــي» وفكرة «امتدادية أوروبا» وشموليتها، وفكرة «أوروبـــا مركز العالم» ستفرض نفسها في القرن الثامن عشر. بحيث تصبح أوروبا حـــسب دوفيز «الوسيط للتقدم الكوني» و«السيد المعطاء» الذي ينبغي على العالم أن يكون «معتمداً عليها سياسياً وتكنولوجياً»(15)، ذلك أنّ ما تهدف إليه الحضارة الغربية، كما يذهب توينبـــي هو «جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كل شيء فوق هذه الأرض، وفي البحار والأجواء، التي ستصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربية الحديثة»(16).

تـــضافرت مـــنذ بداية القرن السادس عشر مقوّمات ظهور الغرب الحديث، الـــذي ســـعى إلى تجاوز تناقضاته، بإعلان ضمني ومن طرف واحد: اعتبار العالم بأجمعـــه مـــيداناً للاســـتثمار الاقتصادي والفكري والسياسي. اقتضى هذا الهدف السيطرة على معظم ما كان يعرف بـــ «العالم القديم» خارج «القارة». والكشف عـــن «عـــوالم جديـــدة»، وإلحاقها بأوروبا بالقوة، وتجاهل خصوصياتها وقيمها، وإعلان ولادتها طبقاً لطقوس كنسية. ولا غرابة أن يخلع كولومبوس على المدن التي «اكتـــشفها» في «العالم الجديد» تسميات مثل: سان سلفادور، وسانتا ماريا، أو اقتداء بملوك البلاط الإسباني وأميراته مثل إيزابيلا، وفرناندا، وجوانا، مستعيناً بكلّ الموروث الديني والزمني لإضفاء أسماء جديدة على كل المناطق التي يمرّ بها، معلناً أنها مـــن أملاك الكنيسة والملك الإسباني؛ لأنها مُنحت الأسماء الصحيحة المعبرة عنها، وكـــذلك فعل"دلبوكيرك" في طوافه البحري الطويل في بلاد الشرق. فـــ «إطلاق الأسماء على الأشياء يساوي امتلاكها»(17).

وحيـــثما وصلت الغربيون، أعلنوا أنّ هدفهم إدراج «العالم الخامل» في سياق التاريخ الإنساني الحيوي. وظهرت رسالة «الرجل الأبيض» مثلّث الوجوه: الفاتح

المسلح، والمبشّر الديني، والباحث عن الثروة. وترتّبت علاقات الأوروبـــي بغيره في ضوء علاقة جديدة. هي علاقة المتبوع بالتابع، وقد عبّر الأدب السردي رمزياً عن هـــذه العلاقـــة الملتبسة على لسان «دانيال ديفو» في روايته «روبنسن كروزو» إذ يقـــوم «كـــروزو» الأبيض، بتعليم «فرايدي» الملوّن: التفكير، والفهم، والسلوك، لـــيوفّق في خدمـــته، خدمة الرجل الأبيض. وإذا وضعت تلك العلاقة تحت النظر العقلـــي لتحليل مكوِّناتها. نجد أنّ العلاقة بينهما كمتبوع وتابع تقوم على الركائز الآتـــية: قيم روحية، قيم فكرية، قيم سلوكية. أي أنّ الأبيض يلقن الملوّن: الدين، والعقل، والأخلاق. إنّ المتبوع يبشّر بهذه القيم، كغطاء مُخفِّف لواقعة التبعية ذاتها، أمـــا التابع فيتلقّاها لا لكي يحقّق بها ذاته، وإنما ليخدم بها سيده، ويكون ماهراً في التعـــبير عـــن ولائه وطاعته. الكلمة الأولى التي يتعلّمها التابع من المتبوع هي"نعم" بلغة السيد. الطاعة أولا. التبعيَّة تعني تفّوق طرف على آخر، وهي تنظم العلاقات بناء على هيراركية خطيرة تحجب معرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها.

2. تفرّد الرؤى وخرافات الأصل: قضيّة النقاء

استندت المركزية الغربية إلى مجموعة من الرؤى ذات الطابع الثقافي، فقد قامت على منظورات ثقافية. وقد لعبت الثقافة دورا في التمايز والتراتب بين الغرب والعالم الآخـــر. وذهـــب سمـــير أمين، أنها قامت على افتراض وجود مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع. وهي في الـــوقت الـــذي لا تهتم فيه بكشف القوانين التي تحكم تطور المجتمعات، تقترح على الجمـــيع محاكـــاة النمط الغربـــي بوصفه الأسلوب الفعّال والوحيد لمواجهة تحدّيات العـــصر[18] إلى ذلـــك يضيف: إنّ الثقافة الأوروبية الحديثة قامت على أساس خرافة مفادهـــا: الادّعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوروبية، وإبداع جذور قديمة وهمَّية للتـــضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطئ الجنوبية للبحـــر المتوسط. هذا هو مضمون التمركز الغربـــي، وهو مضمون قسّم العالم إلى مركـــز وأطـــراف، استناداً إلى اختراع خرافة «الغرب الأبدي» المضاد لـــ «الشرق الأبـــدي» وقـــد كـــان هذا الاختراع المزدوج ضرورياً من أجل تأكيد غلبة عناصر التطور المستمر في «الغرب» وغلبة عناصر الثبات في «الشرق»[19].

ظهر هذا التصور بفعل مؤثرين متداخلين، أولهما: جملة التحوّلات الكيفية في النظام الاجتماعي الأوروبي؛ بما أدى إلى بروز الرأسمالية بوصفها نمطاً للحياة وذلك من خلال سيطرتها على الأنشطة الاقتصادية، وثانيهما: الانطلاق لغزو العالم بهدف إشباع الحاجات التي استجدَّت، وتوسيع المجال الأوروبي اقتصادياً، بما يكفل إيجاد توازن اجتماعي واقتصادي يتطلبه هذا النظام، إذ أصبح العالم خارج القارة الأوروبية، يُفهم على أنه مساحة تتمدَّد فيها أوروبا، لأهداف تتّصل بأوضاعها الخاصة. وهكذا فإنّ عصر النهضة الذي تزامن مع اكتشاف أمريكا سيكون متميزاً عما سبقه، لأنه أبرز إلى الوجود «إدراك الأوروبيين أنهم أصبحوا قادرين على فتح العالم كله» أي أنهم، ومنذ ذلك التاريخ «أدركوا مدى تفوُّقهم المطلق على غيرهم، أدركوا أن هذا التفّوق قد جعل فتح العالم لمصلحتهم لا يعد كونه مشكلة وقت فأصبح احتمالاً لا بد أن يتحقّق، ولو أنّ هذا الفتح قد استغرق وقتاً طويلاً بالنسبة إلى الوعي بإمكان تحقيقه»[20].

طبقاً لهذا التصوّر، يمكن القول إنّ التزامن بين التمركز حول الذات، من خلال تطوير، وإعادة إنتاج، مزدوجة لجملة من السمات، وبين التوسّع الذي اقتضته ظروف البناء الداخلي للنظام الرأسمالي، قد مارس فعالية عميقة في إظهار هوية الغرب، التي شحنت نفسها بمقومات تاريخية ودينية وعرقية، واختزلت العالم غير الغربي إلى مجموعة أنماط حياتية واقتصادية غير واعية ومتعثرة وساكنة واستبدادية ومفتقرة لقوة الاستكشاف والتحليل والاستنتاج. وكما هو بيّن، فإن الغرب كان أيضاً في هذه الممارسة التي شكّلت هويته، منقسماً بين ضربين من الأفعال: ضرب يستحوذ فيه على مقوّمات ليست له، وآخر يُقصي فيه مقومات لغيرِه. وقاد هذا إلى تشكيل أيديولوجيا تؤدي ثلاث وظائف، رتبها سمير أمين بالصورة الآتية:

1. الوظيفة الأولى: غايتها إلقاء قناع على جوهر الطابع الرأسمالي، وذلك من خلال إحلال خطاب عقلانية أداتية ذات مغزى متعدّ للتاريخ محل الوعي بطابع القاعدة الحقيقية التي يقوم عليها ذلك النظام، وهي الاستلاب السلعي.
2. الوظيفة الثانية: غايتها إضفاء قناع آخر على نشأة الرأسمالية من خلال رفض البحث عن قوانين عامة تحكم تطور البشر بأجمعه لفرض القفزة الرأسمالية، وإحلال بناء خرافي محله ينتظم في اتجاه ذي مسارين، الأول: الادعاء بأن هناك

خـــصوصيات خاصة بالتاريخ «الأوروبـــي» تفسر هذه «المعجزة». والثاني: الادعاء المتكامل بأنّ خصوصيات المجتمعات الأخرى هي خصوصيات مضادة وعكسية. وعلى هذا النحو قامت هذه الأيديولوجيا بدورها الأساسي في منح مـــشروعية للتمركز الأوروبـــي، مفادها أن الرأسمالية كان لا بد أن تظهر في أوروبا. ولم يكن من الممكن أن تظهر في مكان آخر.

3. الوظـــيفة الثالثة: غايتها تكميلية، ومفادها رفض الربط بين عملية تراكم رأس المال من جهة، وبين سمات النظام الحقيقية، بوصفه نظاماً قائماً على استقطاب يـــضمن ديمـــومة التـــناقض بين مركزه وأطرافه من جهة أخرى. وهنا تلجأ الأيديولوجـــيا إلى أســـلوب رخيص، وهو اعتبار أنّ وحدة التحليل في تفسير طبيعة النظام يجب أن تكون العالم بكليته، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى إرجاع التفاوت بين التشكّلات الوطنية إلى أسباب «داخلية».

وهكذا تلعب هذه الأيديولوجيا دوراً أساسياً في تأكيد الأحكام المسبقة الخاصة بـــتلك الخصوصيات التي تميّز الشعوب وإعطائها طابعاً يتعدّى التاريخ، وبهذه الكيفية تعطـــى الأيديولوجيا السائدة مشروعية مزدوجة للرأسمالية بوصفها نظاماً اجتماعياً، وللتفاوت على الصعيد العالمي الذي يقترن به. وقد قام تكوين الأيديولوجيا الأوروبية بالـــتدريج بدءاً من عصر النهضة حول اختراع تلك الحقائق المطلقة و«الأبدية» من أجـــل تأكـــيد مشروعية النظام. من هذه الحقائق المخترعة: الخرافة بأنّ الإغريق هم «أســـلاف» الأوروبـــيين، والميل إلى تفسير المسيحية على أنها تمتاز بميزات تعطي لها «تفـــوقاً» علـــى الأديان الأخرى، التي أقامها «الاستشراق» واختراعه لخصوصيات مضادة تميّز المجتمعات الشرقية، وأخيراً العنصرية البحتة المتصلة بالتعصب العِرْقي[21].

أبـــرزت هذه الوظائف المتضافرة الغرب على أنه الحقيقة الحيّة، وطمست في الـــوقت نفسه ما سواه. أصبح الغرب هو الحقيقة التاريخية وما غيره حالات عابرة وســـكونية وأمشاج متناثرة، ومؤدّى هذه الفكرة قياس المجتمعات الأخرى بالمعايير الـــتي وضعها الغرب لذاته، وحقيقة الأمر، أنّ «وراء كل المجتمعات الإنسانية ماضٍ هـــو بنفس الدرجة من العظمة تقريباً، ولكي نتعامل مع بعض المجتمعات على أنها «مـــراحل» مـــن تطور البعض الأخرى علينا القبول حينئذٍ أنّ ثمة شيئاً حصل لهذه الأخـــيرة، ولم يحـــصل بالنسبة لتلك - أو القليل جداً من الأشياء. بالفعل نتحدث اختـــيارياً عـــن «شـــعوب بلا تاريخ» هذه الصيغة تعني فقط أنّ تاريخها مجهول،

وسيبقى كذلك، لكن هذا لا يعني أنه غير موجود... في الحقيقة لا وجود للشعوب الطفلة، كل الشعوب راشدة، حتى تلك التي لم تكتب تاريخ طفولتها وفتوتها»[22].

وانـــتقد كلود ليفي شتراوس هذا التصور الاختزالي قائلاً: «إننا (= الغربيون) نعتبر كل ثقافة تتطور في اتجاه مواز لثقافتنا (= الغربية) ثقافة تجميعية، أي تلك التي يكـــون تطورها بالنسبة لنا ذا معنى، في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية؛ ليس بالـــضرورة لأنها كذلك، ولكن لأن خطّ تطورها لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، أي أنه غير قابل للقياس في حدود نظام المرجع الذي نستعمل» ويذهب إلى كشف جوهر الاختلاف، بالقول «في كل مرة نكون مضطرين لوصف ثقافة إنسانية بأنها جامدة أو ســـكونية، علينا إذن أن نتساءل عمّا إذا كان هذا الجمود الظاهر ليس ناتجاً عن الجهل الذي نحن فيه بالنسبة لمنافعها الحقيقية، بوعي أو لا وعي، وإذا لم تكن هذه الـــثقافة ذات المقاييس المختلفة عن مقاييسنا، ضحية الوهم نفسه، فيما يتعلق بنا. وبكـــلام آخـــر، نـــبدو الواحد للآخر مجردين من أية منفعة، وذلك فقط لأننا لا نتشابه»[23].

أكـــد غارودي إلى أن الغرب منذ عصر النهضة حوّل علاقة الإنسان بالطبيعة إلى «علاقـــة فاتح براضخ» وهذه العلاقة فرضتها علاقة جديدة هي علاقة التنافس بين الإنسان والإنسان، واستتبع ذلك أن ظهرت أيديولوجيا، لم تتوقّف عند حدود تنظـــيم هذه العلاقات، إنما التبشير بها، وكل هذا أفضى إلى بروز ظاهرتين: ظاهرة «رجل المشروع» وظاهرة «إرادة الربح والسيطرة»، ومن ثمّ ظهر «الغازي» الذي لم يتردد بتوجيه من العلاقتين المذكورتين، «لا في اقتحام تخوم العالم المعروف، ولا في تدمير القارات والحضارات». وفي ضوء هذه الخلفية من العلاقات أبرزت الثقافة الأوروبية إلى الوجود الموضوعات المركزية الآتية:

1. رجحان جانب الفعل والعمل، بمعنى النظر إلى العمل بوصفه قيمة مطلقة، وهذا يؤدي إلى تمجيده تمجيداً وحيد الجانب باعتباره تحقيقاً للذات، والذي سيؤدي لا محالـــة إلى نفعية وخضوع مستديم للآلة، وكل هذا سيفرض ظهور المجتمع الاستهلاكي الذي أصبح الآن حقيقة واقعة.
2. رجحـــان جانب العقل. أي الإيمان بقدرة العقل الجبارة لحل جميع المعضلات، وهـــذا الأمر قاد إلى ظهور العقلانية بوصفها «ديانة وسائل» فانحلَّ الفكر إلى الذكاء وحده.

3. رجحـــان اللانهائي، أي فكرة النمو الكمّي اللانهائي، وغير المحدود في الإنتاج والاســـتهلاك. وهذه القضية جعلت الغرب يستعين بالتقنية لإنتاج كل شيء، بغـــض النظر عن قيمته الأخلاقية، فالإنتاج هنا لا يقترن بغاية، إنما بالسعي إلى الإنـــتاج وتطويـــره إلى مـــا لانهاية. وهذا الاطراد سيؤدي إلى خلق حاجات ورغـــبات تتـــصف بأنها مصطنعة إلى أبعد مدى، ومؤذية أعظم الإيذاء، لأنها تفتـــرض إنتاج وسائل لإشباعها. وهذا مبدأ خطير يصعب تنظيم نتائجه، لأنه يـــربط كل شيء بالكم، وسيكون هذا الكم هو المعيار المتحكّم في كل شيء، والمحدّد لكل شيء. وهو لا يربط الإنتاج ولا الاستهلاك بمشروع إنساني، فهل المطلوب زيادة الأرباح، أم تنمية أحوال الإنسان؟ ويخلص غارودي إلى القول «إنّ حـــضارة تقوم على إحالة الإنسان على العمل والاستهلاك، وإحالة الفكر على الذكاء، وإحالة اللانهائي على الكم، هي حضارة مؤهّلة للانتحار»[24].

يصرُّ غارودي على أنّ كلمة «الغرب»، «كلمة رهيبة»[25] وهو إصرار تُفهم دلالته، إذا عرفنا أنه أخذ يشدد في أكثر من مناسبة على أنّ «الغرب عارض وطارئ، وأنّ ثقافته شوهاء»[26]، وأنه «أخطر عارض طرأ في تاريخ الكرة الأرضية، والذي قـــد يقـــود الـــيوم إلى فنائها»[27] ويستثمر غارودي المشابهة اللفظية بين الغرب occident وبـــين طارئ أو حادث أو عارض accident، فيقول بالفرنسية عبارته النقدية L'occident est un accident، ويُعلن دائماً بُغضه للمضمون الأيديولوجي الذي تنطوي عليه كلمة «الغرب». وينبغي ألاّ يفهم من هذا، أنّ موقف غارودي يقـــوم على تصوّر يفتقر إلى الدقة والمعرفة بتاريخ الغرب، ومن المفيد هنا أن نرى الدوافـــع والحيثيات التي تُرغم فيلسوفاً مثل غارودي على إصدار هذا الحكم، وهو أمـــر يتـــصل بصلب البحث عن الأفق الذي يتحرك فيه مفهوم «المركزية الغربية» وكان الشاعر فاليري قد أكّد مرة أنّ أوروبا وليدة تقاليد ثلاثة:

1. في المجال الأخلاقي: المسيحية، وبوجه أدق الكاثوليكية.
2. في مضمار الحقوق والسياسة والدولة: تأثير موصول للقانون الروماني.
3. في حقل الفكر والفنون: التقليد الإغريقي.

يتمثل احتجاج غارودي حول قضيّة هذا التأصيل المتعسف بالقول إنه حتى في حـــال كون أوروبا هي فعلاً وريثة هذه التقاليد الكبرى – وهو أمر غير متفق عليه وموضـــوع خلاف – فإنّ الأيديولوجيا الغربية الحديثة تجاوزت كل منطق حينما

تعمّــدت فصل هذه المؤثرات عن منابعها، وبهذا الفصم تكون أنشأت غرباً مطلقاً، شــأنه في ذلك شأن انبجاس نبات، ثم فرض حظر على تقصّي جذوره، وسيظهر هذا الانبجاس على أنه فريد، تمّ بمعجزة تاريخية، وبالإصرار على القول بأنّ الغرب قد طوّر تلك التقاليد التي اقتضتها ظروف خاصة وثابتة، فإنّ الغرب انعزل جوهرياً عــن أصــول حقيقة له، وادّعى الانتماء إلى تراث إغريقي – روماني، ويهودي – نــصراني، وبــذلك أقــصى المؤثــرات الشرقية التي تحدّرت عنها تلك التقاليد والمؤثرات[28].

تتمــثل وجهة نظر غارودي في أنّ أصول الغرب يجب البحث عنها في بلاد الــرافدين ومصر، أي في آسيا وإفريقيا؛ لأن هذه المراكز الحضارية هي التي غذّت كــل الحضارات اللاحقة بتصوراتها وأفكارها. ثم يناقش الفرضية القائلة بأنّ الغرب طــوّر حالة فكرية للسيطرة على الطبيعة والناس، بحيث بدت هذه الفكرة وكأنها غــربية خالصة. وهذه النظرة إلى العالم ترقى في حقيقة الأمر إلى الحضارة العراقية القديمــة. وبافتــراض أنّ الفلــسفة الإغريقية ولدت في آسيا الصغرى مع طاليس، وانكــسمندرس، وانكسيمنس، وأكزنوفون، وهيرقليطس، وديمقريطس، فإنّ الأمر الــذي ينبغــي ألاّ يغــرب عــن بال، إنّ هؤلاء الفلاسفة «حملوا جميعهم الطابع الآســيوي» ويــستطرد غــارودي مفصِّلاً هذا الموضوع، ورافضاً فكرة الأصل الإغريقــي الخــالص للحضارة الغربية، قائلاً: إنّ ذلك الأصل ما هو إلاّ ثمرة زواج فينيقيا وكريت ومصر. وكان أفلاطون شديد الإعجاب بمصر، وعنها تحدّر مفهوم الثنائية في فلسفته. وتأثير مصر في فنون الإغريق أعظم من أن يُحصر في هذا المجال، وإلى مــصر يعــزى الفضل في تطوير مفهوم الصيرورة مجسداً في الانبعاث المتجدّد لـــ (أوزيريس). ومشكلة المصير والموت إنما ظهرت أيضاً في حوض وادي النيل، وكــذلك مبادئ الهندسة التي نقلها فيثاغورس إلى اليونان، وبوصول إخناتون إلى فكــرة التوحــيد، يكون قد «جهد لتحويل البشرية، بتغيير وعي الإنسان بعلاقته بالإلهــي». ورؤيــة العالم التي تعتبر الآن غربية، ترجع بتاريخها إلى أكثر من ثلاثة آلاف عــام قــبل المــيلاد، وهي ترتدي شكلها خارج أوروبا في مصر وفي بلاد الــرافدين، إذ الإنسان يعارض الطبيعة التي يريد أن يكون سيدها المطلق، ويود أن يضادّها بفرديته وبفكره المجرد. وقد نجم عن انفصام الغرب عن منابعه الشرقية إفقار الإنسان، وغدا التباين قاسياً بالنسبة للرؤية الشرقية عن العالم، وهي تؤلف بين حب

الطبيعة وبين التقوى تجاه الناس، وترفض الفردية الوهمية في مسعى انصهارها مع الطبيعة.

إذا كانت المركزية الغربية تسعى إلى إقامة تعارض بين الغرب والعالم بحجة أنّ الغرب هو الذي عن طريق الإرادة الفردية، أخضع الطبيعة لإرادته، فإنّ غارودي يرى أنّ هذه الخلاصة شاذة ولا تصلح معياراً لادّعاء التفرّد المطلق في العالم، ذلك أنه في معظم أرجاء العالم تستمر ثقافات وحضارات في النمو دون أن تستند إلى الفرد ولا إلى المفهوم، بل تنطوي على علاقات حب الطبيعة، وعلاقات بين الناس من شأنها رفض الفردي والاستبدادي لصالح الحياة الجماعية، وهي تقتضي أيضاً علاقات مع الإلهي قوامها تحرّر من أسر الماضي والحاضر على قدر سواء، وإبراز الجديد في صورة شاعرية. والغرب وحده، وهو شبه جزيرة من آسيا ملقاة خلف الأورال، وعلى شواطئ المتوسط، يبدو، بمذهبه الثنائي وبفرديته وبمذهبه العقلي الوحيد البعد، استثناءً بائساً في الملحمة الإنسانية التي بدأت قبل ثلاثة ملايين سنة في إفريقيا، والتي تستمر خلال ستين قرناً في جميع القارات حتى عصر النهضة الغربية، بامتلاك أسلحة أكثر تدميراً جداً من الأسلحة السابقة، وقد استعبد الغرب العالم وسيطر عليه بخنق جميع الثقافات الأخرى[29].

تمتد لهجة غارودي الانتقادية القاسية إلى الماضي الذي ادّعى الغرب أنه يكوّن أحد أصوله الأساسية، في محاولة لتفكيك البناء الداخلي الذي أفضى إلى التمركز وفقاً للطريقة التي أنتج بها ذلك الماضي، فيرى أنّ الميزة التي ادَّعتها المركزية الغربية، وهي: تفوق المفهوم والعقل المجرد، ومن ثم الاطّراد المتزايد للأفراد الذي جرَّ إلى سيادة النزعة الفردية، كل هذا هو الذي قاد إلى ظهور الغرب التوسعي، ويرى أنّ المغالطين الذين يمجّدون الفرد يستخدمون مداولة المفهوم، استخدام أداة سيطرة بيد هذا الفرد، ورجحان الفرد وسيطرة المفهوم سيطرة شاملة، يظلان أمرين ثابتين في تصور الغرب عن العالم، من بروتاغوراس الذي يقول إن «الإنسان مقياس الأشياء كلها» حتى ديكارت صاحب «أنا أفكر»، وطموحه في أن يجعلنا، بتوسط المفهوم «سادة الطبيعة ومالكيها». وبسبب طغيان المفهوم والذات، وُلد إنسان البعد الواحد، ولأنه لا يمكن لتلك الذوات المنفرطة أن تنظم في كيان اجتماعي؛ لأنه يستحيل إقامة تجمّع من جواهر فردة، بدأ الحلم بالطاغية الذي له القدرة، بالقوة، أن يجعل تلك الذوات تنصاع له في تجمّع. وحلم أفلاطون في «جمهوريته»

هـــو خير تعبير عن تلك الرؤية الرغبوية، فجمهورية أفلاطون إذا أخذت بخلاصتها النهائـــية ستفـــضي طـــبقاً لتطورها السياسي إلى الطغيان، وما وقع بعد ذلك جاء مطابقاً لنبوءة أفلاطون المجازية. لقد انحطّت منظومة المدن الإغريقية، وآلت الأمور إلى مــــا كان يحلم به أفلاطون، ذلك أنّ ملكاً من الملوك سيفرض نفسه على الناس قاطبة ذات يوم، وتجسد ذلك بشخص الإسكندر المقدوني[30].

يقـــوم تحليل غارودي للأثر الإغريقي الذي عُدَّ الأصل الذي انبثق عنه الغرب الحـــديث، على أساس أنّ القول بانقطاعه عن غيره، سيؤدي إلى الانهماك في نسج ورم ذاتي مـــن التـــصورات، هـــي التي قادت إلى دمار الإغريق، ويفهم من تحليل غـــارودي أنـــه مـــا إن استقامت بلاد الإغريق، ونضجت، وأنتجت المفاهيم، إلاّ وانـــتهت بأن أصبحت ضحية للمفاهيم ذاتها، فصياغة واقع في ضوء المفاهيم، كما يتجلى في فلسفة أفلاطون وأرسطو، أَمر يبدو مناقضاً لمنطق الظواهر التي منها تشتق المفاهـــيم. لقد وظفت خرافة «الأسلاف الإغريق» في خدمة الأيديولوجيا الحديثة الـــتي أنتجها الغرب منذ عصر النهضة، على اعتبار أنّ أولئك الأسلاف هم المصدر للـــتفكير العقلاني، لأنّ مجمل نشاط الفلسفة الإغريقية انصب حول «العقل». فيما شُغلت الفلسفات الأخرى بمجموعة من التأملات الميتافيزيقية المبسَّطة.

يكشف التصور الحديث للحقبة الإغريقية، وكأنّ ذلك العصر هو عصر العقل بامتياز، وأنّ اليونانيّين انتدبوا لتحقيق التصورات العقلية، ولكنّ هذا التصور سينهار إذا عـــرفنا، أنّ ممارســـة الفلسفة كانت مقتصرة على فئة محدودة جداً، وطالما عبّر أقطاب تلك الفئة عن ضيقهم بسوء الفهم الذي يجابهون به، وقد فنّد أفلاطون هذا التصور، حينما قدم «الأثينييّن» على أنهم معارضون للحكمة، وقد جاء ذلك على لسان سقراط في محاورة «أوطيفرون» مخاطباً هذا الأخير بقوله: «ليس ضحكهم يا عزيـــزي أوطيفرون بذي خطر، فقد يقال عن رجل أنه حكيم، لكن الأثينييّن فيما أحـــسب لا يكلفـــون عـــناية بشأنه، إلاّ إذا أخذ يبث في الناس حكمته، عندئذ يأخذهم الغضب»[31].

ومعلـــوم أنّ سقراط في محاورة «الدفاع» لم يدّخر وسعاً في تقريع الأثينييّن، لأنهـــم لم يدركوا سرّ «الحكمة» التي كان يبشر بها[32]. ويمكن اعتبار الحكم الذي أصدره نخبة من القضاة الأثينييّن في حقّ سقراط، وهو الموت، أكبر شاهد إثبات – إذا صـــدق – علـــى ضيق الممارسة العقلية، وبخاصة أنّ سقراط انتدب نفسه لتلك

الممارســة، لكــنه، على العكس، أُتهِمَ بإفساد الشباب. والواقع فإنّ كل هذا يُفقر التــصور الشائع عن تلك الحقبة، ذلك أنّ مظان الفلسفة الحديثة معبأة بالقول إنّ الحضارة الإغريقية هي وحدها القادرة على أن تمنح الفلسفة بشكل عام شرعيتها[33]. ننتهي إلى ذلك، دون أن نغفل أنّ العقلانية كانت محوراً أساسياً في خطاب الفلسفة الإغريقية.

أدى القــول بــأنّ الغرب الحديث هو وريث الإغريق وخلفهم إلى اصطناع نظــرية الطبائع، وهي نظرية عنصرية ومتعصِّبة مؤدّاها أنّ للشعوب طبائع تتوارثها، وقد دعّمت هذه النظرية مقولاتها بكشوفات علم الأجناس الحيوانية كما ظهر عند داروين، ثم عمّمت النتائج على الأجناس البشرية، اعتماداً على فرضية تقول بوجود ســلالات بشرية ترث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطور التاريخي للمجتمع، وأنّ تلك السمات الوراثية هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الاجتماعية. وقد لعب علــم اللغــة، الذي كان حديث النشأة، دوراً هاماً في تأكيد هذا الحكم المسبق. والطريف أنّ نظرية الطبائع العِرْقيَّة هذه، تقول بنمطين من الخصائص، أحدهما يمثل الطــرف الإيجابــــي، والآخر يمثل الطرف السلبــي، وقد أقام الفكر الغربــي المتمركــز حــول ذاته تعارضاً بين اللغات والشعوب الهندية الأوروبية من جهة، واللغــات والــشعوب الــسامية مــن جهــة أخرى، وتم إقرار التضاد الآتي: إنّ «الأوروبــيين» المــتحدّرين عن الجنس الإغريقي يتَّسمون بميل فطري إلى ممارسة الحــرية والعقــل، بينما يتصف «الشرقيون» باستمرائهم العبودية، وعجزهم عن الممارسة العقلية الصحيحة[34].

لاقــت هــذه النظرية صدى كبيراً في أوساط الباحثين والمفكرين، وانتظمت منهم «سلسلة عرقية» في ألمانيا وفرنسا أبرزهم: غوبينو، غومبلوفكس، راتسنهوفر، فولــتمان، تشمبرلن، لابوج، وغيرهم، ويعدّ غوبينو أبرز دعاة هذه النظرية، وقد تــرك فيها كتاباً بعنوان «بحث في تفاوت الأعراق البشرية» الذي ذهب فيه إلى أنّ الــتفاوت بــين الأعــراق موافق لنظام الطبيعة، ولا يمكن لأحد أن يعارض ذلك، وحــسب رأيــه، فإنّ «الأعراق الدنيا» غير مؤهلة للحضارة، إنما خلقت لتخدم بوصــفها عبيداً، كآلات حية، كحيوانات جر لــ «الأعراق العليا» ويضيف أنه «في القسم الشرقي من المعمورة، لم يحدث الصراع الدائم للأسباب السلالية إلاّ بين العنــصر الأرياني من جهة والمبادئ الزنجية والصفراء من الجهة الأخرى، ولا أرى

حاجة لملاحظة أنه حيث لم تقابل الأعراق السوداء إلاّ مع ذاتها، حيث دارت الأعراق الصفراء أيضاً في دائرتها الخاصة، أو كذلك حيث الخلائط السوداء والصفراء تتصارع اليوم، لا مكان لتاريخ، بما أنّ نتائج هذه النزاعات عقيمة جوهرياً، مثل الحوامل السلالية التي تُحدّدها، لذا لم يظهر منها شيء، ولم يبق منها شيء.. التاريخ لا يخرج إلاّ من تماس «الأعراق البيضاء». ثم خلص غوبينو إلى ما له علاقة مباشرة بموضوعنا، فقال: «الفحص الأوَّلي يبرز واقعة هامة: العرق الأبيض لا يظهر قط في الحالة البدائية التي نرى فيها الأعراق الأخرى، منذ اللحظة الأولى، يبدو مثقفاً نسبياً ومالكاً العناصر الرئيسة لحالة عليا، ستنمو فيما بعد بأغصانها المتعددة لتفضي إلى أشكال متنوعة من الحضارات»، إلى ذلك يضيف فولتمان قائلاً: «العرق الشمالي هو بالجوهر مستودع الحضارة الأمين»[35].

ومعروف أنّ رينان قد ذهب إلى القول بأنّ اللغات الهندية الأوروبية بلغت درجة الكمال، بينما اللغات السامية «شنيعة التركيب» ثم استدرج من هذه التأملات غير العلمية حول التركيبات اللغوية مجموعة من الاستنتاجات حول سمات فكر الشعوب الموصوفة، وفي هذا المضمار صار الشرقيون أناساً لا يخرجون عن إطار «البحث عن المطلق» بينما الشعوب الغربية تميل تلقائياً إلى المعرفة العلمية، وإدراك مفهوم النسبية. ومن ثم أنضجت رؤية إنسانية شاملة، وقد نقلت روح هذه العنصرية إلى ميدان الدين، فاعتبرت المسيحية ديناً متفوقاً بصورة مطلقة. وغوبينو الذي أوردنا قبل قليل شذرات من أقواله يقول «إنّ المسيحية هي أعلى تظاهر للثقافة». والنتيجة التي قادت إليها نظرية الطبائع العِرْقيَّة غاية في الخطورة، فقد حددت «هويات» الحضارات، وذلك أدى إلى تمرين عبثي بسبب الإفراط في تبويب الشعوب، ولم يقتصر دورها السلبي على الشعوب غير الأوروبية. إنما طال أثرها شعوب أوروبا، فقد ذهب كثير من أنصار هذه النظرية إلى تقويم الشعوب الأوروبية من حيث درجة «أوروبيتهم» طبقا لقربها أو بعدها من نمط أوروبي مزعوم.

كتب كرومر حاكم مصر في عهد الاحتلال البريطاني: إنّ الإنكليز ثم الألمان أكثر أوروبية من الفرنسيّين والروس، بمعنى أنهم عِرْق أرقى، ولم يقم هتلر بعد ذلك إلاّ بتعديل خفيف يتصل بدرجة الأولوية، فأعطاها للألمان ومبقياً على الترتيب نفسه. ولا شك في أنّ هذه النظرية قد سوَّغت شتى صنوف الاستغلال والاحتلال

والإبادة، باسم الرفعة في الجنس التي تبيح إلحاق الضرر بالجنس الأدنى، وقد أخذت لها وجهاً معاصراً هي العنصرية الثقافية القائلة بأنّ الحضارات تظل ثابتة ومتمحورة حول نواة واحدة من القيم التي لا تتغيّر بتغيّر الظروف[36].

في ضوء هذه المعطيات تتعثر معرفياً الفرضية القائلة بأنّ الحضارة الغربية الحديثة، هي نتاج صاف يجد جذوره كلها في الموروث الفكري الإغريقي، ويبرهن توينبي على أنّ المؤسسين الأوائل لذلك الموروث مثل طاليس وانكسمندريس وهرقليطس لم يكونوا أثينيّين، إنما «أغارقة آسيويون» و«لم يقم أي مواطن أثيني بدور متميز في تطوير العلم الهليني لا في البدء ولا حتى في أي مرحلة تالية»[37]. والتعسُّف في عملية التأصيل، والبحث عن نقاء مطلق موهوم، قاد إلى ظهور وسيادة النظرة الهيراركية التي وضعت فلسفة عرقية متعصبة، قائمة على تمجيد التفاوت بين المجتمعات، الأمر الذي غذّى المخيال الغربي بإمكانات كبيرة في عملية التركيب المشوَّهة للصور التي تم اصطناعها للمجتمعات غير الأوروبية والتي تخالف حقيقتها، ولكنها أمينة في التعبير عن الموجهات التي تحدد آلية اشتغال ذلك المخيال. أما القول بأنّ الغرب الحديث موصول بالفقه الروماني في مضمار الحقوق والسياسة والدولة، فإنه يثير إشكاليات كثيرة. يصعب الإقرار معها بأنّ ذلك الاتصال له ميزة إيجابية كما تظهره الأدبيات الحديثة في المجال السياسي والاجتماعي. ذلك أنّ «روما» التي يفترض أنها ورثت «القيم الإغريقية»، لم تعمل إلاّ على السيطرة على الآخرين، ومعروف بأنها أهملت «تراث الأسلاف» وأحلت محلّه العناية المبالغ فيها بالنظم التربوية العسكرية.

وتبدو المفارقة كبيرة، كما يقرر غارودي، إذا عرفنا أنّ «الجمهورية الرومانية» التي توسعت لتضم تحت سيطرتها عشرين مليوناً من البشر، لم يكن بينهم من يحمل صفة «مواطن روماني» إلاّ مائتا ألف فرد فقط. وحسب رأيه، فهذه هي ما ينبغي أن يصطلح عليها بـ «الحقبة القاتمة»؛ لأن روما استعاضت عن الإبداع بنهب ثروات الآخرين وثقافاتهم، وبهذا الاعتبار ما كانت لتصلح أن تكون إلاّ وسيلة لنشر الثروات الفكرية المأخوذة من الشعوب الأخرى[38]. ولا يمكن لدولة تشكّل نسبة «المواطنين» فيها 1% أن تكون رمزاً للعدالة والقوة، إلاّ في ضوء قراءة فاسدة تهدف إلى تجاوز حقيقة البناء الداخلي للإمبراطورية الرومانية.

مدوَّنة «جوستنيان» التي اندمجت فيها كل الشرائع الإغريقية والرومانية تبرهن بوضوح على درجة التعسف في قضية المواطنة والحقوق، فهي تضع حدوداً صارمة

لمفهـــوم «المـــواطن» انطلاقـــاً من مفهوم ضيق ومحدد للحرية، باعتبارها «المكنة الطبيعية»، فـــ «حرّ الأصل» هو «من قامت به الحرية منذ ولادته»، ويترتب على هـــذا أنّ «الحـــر» هـــو «المواطن»، وهذه القاعدة هي التي تحدد حقوق الأفراد وامتـــيازاتهم وتقـــسيماتهم، فـــ «طائفة العامة تختلف عن الأمة الرومانية اختلاف النوع عن الجنس، إذ لفظ «الأمة» ينسحب على جميع المواطنين (= ذوي الجنسية الـــرومانية) ومـــنهم الخاصة أي الأشراف والشيوخ، أما لفظ العامة فلا يدخل في مدلـــوله الأشـــراف والـــشيوخ، بـــل ينسحب فقط على غير هؤلاء الخواص من المواطنين»[39].

وهـــذا التقسيم له النتائج المباشرة الآتية: المواطنة امتياز يحتكره أولئك الذين تـــشكّل نسبتهم 1% وهم بدورهم ينقسمون إلى خاصة وهم الأشراف والشيوخ، وهـــم الصفوة التي تضطلع مباشرة بشؤون الإمبراطورية، وفئة أخرى من المواطنين الأحـــرار الـــذين قامت بهم الحرية منذ الولادة. وهذا التأكيد يفضح نتيجة أخرى تسكت عنها مدوَّنة «جوستنيان»، وهي حال «العامة» الذين يشكلون نسبة 99% والـــذين طمسوا هم وحقوقهم في تضاعيف المدوَّنة المذكورة. وهم الذين يصطلح عليهم نيتشه بـــ «الذرية البربرية»[40].

لا غـــرابة أن تـــستمد مدوّنة «جوستنيان» شرعيتها من الموروث الفلسفي الإغريقـــي، وتأخذ بالتقسيم التراتبـــي الذي وضعه أرسطو حينما قسم الأفراد إلى «حر بالطبيعة» و«عبد بالطبيعة». ذلك إنّما «الطبيعة وهي ترمي إلى البقاء هي التي قـــد خلقت بعض الكائنات للإمرة وبعضها للطاعة، إنما هي التي أرادت أنّ الكائن الموصوف بالعقل والتبصّر يأمر بوصفه سيداً، كما أنّ الطبيعة هي أيضاً التي أرادت أنّ الكائن الكفء بخصائصه الجثمانية لتنفيذ الأوامر يطيع بوصفه عبداً، وبهذا تمتزج مـــنفعة الـــسيد ومنفعة العبد»[41]. ويماثل أرسطو بين منفعة الحيوان ومنفعة العبد، مـــؤكداً أنهـــم، الحـــيوانات والعبيد «يساعدوننا بقواهم المادية في قضاء حاجات المعيشة» ويضيف «الطبع ذاته يريد ذلك ما دام يجعل أجسام الناس الأحرار مغايرة لأجـــسام العبيد، إذ يعطي هؤلاء الشدة الضرورية في الأعمال الغليظة للجمعية (= المجـــتمع) ويخلق على ضد ذلك أجسام أولئك غير صالحة لأن تحني قوامها المستقيم لـــتلك الأشـــغال الشاقة بل يعدّهم لوظائف الحياة المدنية فحسب، تلك الحياة التي تتـــنازعها فـــيهم مشاغل الحرب ومشاغل السلام»، ثم يخلص إلى «أنّ البعض هم

أحـــرار بالطبع والآخرين بالطبع عبيد، وأن الرقّ في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل»[42]. ويضيف «يكون المرء سيداً، ليس البتة لأنه يعرف أن يحكم، بل لأن له طبعاً ما. ويكون الإنسان عبداً أو رجلاً حراً بمميزات مشابهة كذلك»[43].

إذا انتقلـــنا إلى مصطلح «المواطن» في فلسفة أرسطو، فإنّ أول ما يثير الانتباه التضييق المبالغ فيه فيما يخص حدّ هذا المفهوم ودلالته. فهي عنده «التمتع بوظائف القاضـــي والحاكم»[44]، أو بعبارة أخرى فإنّ أرسطو يسمّي مواطنين كل أولئك الـــذين يتمـــتعون بامتياز «الإدارة العامة». وهو يستبعد الأطفال «لأنهم مواطنون ناقـــصون» والـــشيوخ «لأنهم مواطنون متقاعدون» ويستبعد «الأجانب المقيمين» ويـــستبعد «العبيد». ويقصر المفهوم تحديداً على الفرد المخوّل سلطة ما والذي له الحق في «التمتع بهذه السلطة ليكون مواطناً»[45].

وكانـــت هذه التصورات شائعة في الفكر الإغريقي، وتشكّل مرجعية رئيسة لمقـــولاته الكـــبرى، ومن ذلك أنّ المؤرخ اليوناني «كسينوفون» يقول «إنّ الفنون الآلـــية (= الـــيدوية) لها طابع خاص، وهي غير محترمة في بلادنا؛ ذلك لأن هذه الفـــنون تفسد أجساد الذين يعملون بها لأنها تضطرهم إلى حياة راكدة، وفي بعض الأحـــيان يمضون النهار كله بجانب النار، وهذا الفساد الفيزيقي الجسماني يمتد إلى الـــنفوس، وأكثـــر من ذلك فإنّ العمال في هذه الصنائع ليس لديهم الوقت الكافي للقـــيام بمهام المواطن وواجبات الصداقة، لذلك ينظر إليهم على أنهم لا يصلحون كمواطـــنين مخلـــصين، وفي بعض المدن الحربية لا يسمح للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية»[46].

علـــى خلفـــية هذه التصورات للأفراد والمواطنين نشأت الأدبيات السياسية الإغـــريقية والـــرومانية، واضـــعة الأجنبـــي في أحطّ المراتب مهما كان انتماؤه، وموســـعة إلى أقـــصى حد من القاعدة الاجتماعية التي يمثلها «العبيد». وإذا أمكن تـــصور شـــكل رمزي مستنبط من تلك الأدبيات للتركيب الاجتماعي الإغريقي والروماني، فإنه سيكون شكلاً هرمياً كبيراً وضخماً، يتكوّن من العبيد والأجانب، وعلـــى ذروتـــه، وفي أضيق نقطة يتربع «المواطن» الذي هو الإغريقي ثم الروماني الممارس لسلطة فعلية أُسندت إليه، الأمر الذي يمكن معه القول إنّ ذلك المجتمع، إنما هـــو في غالبيـــته الـــساحقة مجتمع عبيد، يتناثر فيه هنا وهناك السادة المواطنون. والغـــريب أنّ الفلـــسفة الإغـــريقية أغفلت هذه الحقيقة، وتجاوزتها، وبعبارة أدق

اختــزلتها إلى أقــصى حــد، وذلــك باقتصارها على الاهتمام بجانب من هموم «المواطنين» فقط.

تعــرض الباحث الروماني «أيون بانو» إلى هذه الظاهرة الملفتة للنظر، وخلص إلى أنه في المجتمع العبودي الأثيني ينتمي المفكرون جميعاً إلى طبقة «المواطنين»، الأمر الــذي جعل الصراع الأيديولوجي بينهم، على المستوى الفلسفي، يتحرك دائماً في سمــاء هــذه الطبقة وحدها، يعكس الصراعات الجارية فيها وحدها متجاهلاً تماماً الــصراع بين هذه الطبقة وطبقة العبيد، حتى ذلك الصراع الحاد الذي ينشب بين الماديــة والمثالــية في الفكر الفلسفي اليوناني فهو إنما يجد عوامل تحريكه وتأجيجه داخل نفس الطبقة، طبقة المواطنين المالكين للعبيد أو القادرين على امتلاكهم، تماماً مــثلما أنّ الــصراع الأيديولوجي بين الديمقراطية والأرستقراطية في روما بين أهل الــسيف وأصــحاب القلــم، إنمــا يجري هو الآخر داخل الطبقة نفسها، طبقة «المواطــنين» بيــنما نجــد التناقض الاجتماعي الأساسي يغذّي الصراع بين طبقة المواطــنين وطبقة العبيد، فإنّ الصراع الأيديولوجي، حتى الحاد منه، إنما يجد أساسه ومحــركه في الخــصومات التي تجري بين الفئات المتعارضة وليس المتصارعة، والتي تنتمي كلها إلى نفس الطبقة، طبقة المواطنين.

وبعــبارة أخرى فإنّ الصراع الأيديولوجي في المجتمع العبودي في أثينا وروما، لا يعكــس الصراع الطبقي بين المواطنين والعبيد بل يعكس الخصومات، واختلاف المــصالح داخــل طــبقة المواطــنين أنفسهم. إذن هناك عدم توافق بين العلاقتين المتناقــضتين: علاقــة الصراع الاجتماعي بين العبيد والمواطنين من جهة، وعلاقة الــصراع الفكــري داخل طبقة المواطنين أنفسهم من جهة أخرى، وهذا ما يفسر كــون الخــصومات والخلافات الفلسفية لم تصل لا في أثينا ولا في روما إلى عمق التــناقض الاجتماعي ونواته الحقيقية، إذ لا يظهر أي طرح حقيقي لقضية استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. هذا فضلاً عن غياب صوت ضحايا الاستغلال الاجتماعي غياباً تاماً على صعيد الفلسفة، بقيت الحكمة من اختصاص أولئك الذين لم يكونوا موضوع الاستغلال، بقيت من اختصاصهم وحدهم[47].

هــذا مــا يمكن الوقوف عليه باختصار في موضوع كون الغرب الحديث قد ورث الفكــر السياسي في مضمار حقوق الإنسان، وتبدو المماثلة كبيرة بين واقع الغــرب الحــديث والواقع الذي يحرص على أن يتصل به. وثمة وجه آخر للقول

بالحضور الروماني في الحضارة الغربية الحديثة، وهو الدور الذي لعبته اللغة اللاتينيّة في توحـــيد الهوية الثقافية الغربية، باعتبارها حجر الأساس في تلك الثقافة. ومع أنّ الرومان هم الشعب الوحيد من شعوب العالم القديم الذي لم يقدم لنا شيئاً في المجال الـــثقافي، كمـــا يقول غارودي[48] فإنّ ما نسب للاتينيّة من دور، لا صلة له بأي ادعـــاء ثقـــافي، إنّه يتصل بأنها غطيت بمسوح الجلالة والتقديس، لأنها ظلت فترة طـــويلة اللغة التقليدية للكهنة. ومعلوم أنها اكتسبت طوال العصور الوسطى وضعاً مقدساً؛ لأن اللاهوت المسيحي اعتمدها أداة للتعليم الكنسي والمدرسي، ولا غرابة أن تقـــف الكنيسة ضد ترجمة الإنجيل إلى اللغات الحيّة في بدء عصر النهضة، وتصم أولـــئك الذين انتدبوا أنفسهم لهذه الغاية، بأنهم «هراطقة»، وكأن الدين المسيحي هو دين اللغة اللاتينية.

موقـــف الكنيسة العنيف ضد «لوثر» معروف، لأنه هجس ضرورة أن يصل الإنجـــيل مباشرة إلى أولئك المؤمنين الذين لا يعرفون اللاتينيّة، والذي يحول جهلهم بها دون الاتصال الحي بدينهم. ولا يمكن في ضوء هذه الوقائع القول، بأنّ اللاتينيّة كانت فعلاً مكوِّناً معرفياً أسهم في نهضة الغرب، إلاّ على اعتبار أنها كانت وسيلة احتكار لعلوم الدين، الأمر الذي أكسبها – بفعل الزمن والتقاليد – أهمية أن تكون لغة السلطة الدينيّة التي تتوقف سلطتها على مقدار امتثال الآخرين وانصياعهم للغة التي تترتب فيها شؤون اللاهوت المسيحي.

يلـــزم أيضا مناقشة الرأي القائل بأنّ «المسيحيّة» هي أحد الموارد الرئيسة في تكوين الغرب الحديث، وأنها عنصر أساسي من عناصر هويته الذاتية. والأخذ بهذا الـــرأي يقـــود إلى نـــوع مـــن الخلط التاريخي والمعرفي، فضلاً عن أنه يؤكد ثباتاً للخـــصوصيات الدينية، ويقيم على هذا الأساس تعارضاً وهمياً بين مختلف الأديان، أو يبالغ في أهمية هذه الخصوصيات، وهو رأي يكرس وجود سمات جوهرية، ثابتة وخاصـــة للأديان، وهي التي تتدخل في فرض التباين والتضاد في المسيرات التاريخية للشعوب، والقول بأن المسيحية هي أحد العناصر المؤسسة لوحدة الذاتية الأوروبية، سيثير مشاكل عميقة لكل من النظرية الاجتماعية وللمركزية الغربية ذاتها؛ ذلك أنّ المـــسيحية لم تلـــد علـــى شواطئ نهر الرين أو نهر اللوار، الأمر الذي فرض على المـــشروع الأوروبـــي المتمركز حول ذاته أن يخترع حيلاً ملائمة من أجل إلحاق الفكـــر المـــسيحي الذي ينتمي إلى البيئة الشرقية من حيث نشأته، بالفكر الغائي

الأوروبـــي المتمركز على نفسه، وهكذا أُلبستْ العائلة المقدسة ثوباً أوروبياً، كما أنّ آبـــاء الكنيـــسة المصريين والسوريين ضُمّوا إلى الفكر الغربـــي. إلى كل هذا يـــضاف أنّ ذلك الفكر قد تعسف في نسبة مزايا خاصة للمسيحية لا مثيل لها في الأديـــان الأخـــرى، بحيث أنها وظفت في تفسير التفوق الأوروبـــي اللاحق. وهنا يظهـــر الطابـــع الغائـــي لهذه العملية التعسفية، إذ يقول الغرب إنه هو المسيحي الحقيقي، وتوصف الحضارة الغربية بأنها مسيحية، والواقع أنّ المسيحية التي وظفت معـــياراً للذاتـــية الغـــربية هي في حقيقة أمرها شرقية الأصل، إلاّ أنّ الغرب صادر المـــسيحية، إلى درجة أنّ العائلة المقدسة أصبحت في التصوير الشعبـــي مكوَّنة من أفراد ذوي شعر أشقر وعيون زرق[49].

لا خلاف حول الأصل الشرقي للمسيحيّة. ولكنّ الخلاف ينشب عند الحديث عـــن الكيفية التي أُنتجت بها المسيحية، وعن الظروف والملابسات التي رافقت نشأة لاهوتها، ثم شيوعها فيما بعد في الغرب. ويناقش غارودي جانباً من هذه الملابسات، وينتهـــي إلى التأكيد بأن الباحثين عندما شاءوا أن يسكبوا في قالب الفكر الإغريقي تـــصوراً عـــن الحـــياة بعيداً كل البعد عن النـــزعة الهلينية، فقد أدخلوا إلى الغرب مـــسيحية أفـــسدتها تمامـــاً الثنائيات اليونانية، وسرعان ما أذعنت المسيحية لسلوك ممارســـيها في الغرب، ولم يحدث العكس، و«مسيحية المؤسسات هي التي حددت شكل الديانة المسيحية منذ عهد الإمبراطور قسطنطين إلى يومنا هذا». قوَّض الفكر الإغريقي والتنظيم الروماني الجوهر الأخلاقي للمسيحية. ذلك أنّ التنظيم التسلسلي يـــصون للبابا الاسم الروماني القديم وهو (الحبر الأعظم pontifex Maximu) وقد ترعرعت المؤسسة الكنسية في قالب الإمبراطورية الرومانية[50].

فعـــلاً فما أن تحولت الإمبراطورية الرومانية الوثنية إلى الإمبراطورية البيزنطية المـــسيحية، إلاّ وتمسك الأباطرة بإدماج الدين في القانون العام للدولة، وكان لذلك نتائج بالغة الخطورة، فقد أصبح كل من لا ينضوي تحت لواء العقيدة، يعد خارج الإطـــار القانـــوني العـــام، ويقتضي ذلك عزله في خصوصية دينية مغلقة اجتماعياً وسياســـياً، بحـــيث تطبق في حقه أحكام خاصة، وبذلك جرى تسييس العلاقات الطائفية، وغدا التسامح الديني شأناً مرهوناً بالعلاقات الدولية وبالولاء للأكثرية، في جـــوّ مشحون بالعداء والازدراء الديني، تعضده تمايزات اجتماعية وثقافية، حسب ترتيب يغلّب الأولويات القانونية والسياسية لفئة على حساب أخرى[51].

كيّفت المسيحية لتوافق النظام السياسي للإمبراطورية، ثم استخدمت بوصفها غطـــاء شـــرعياً لممارســـة النفوذ السياسي والأخلاقي الذي تتبناه الدولة، وبذلك انـــتقلت الكنيسة إلى ممارسة نشاط مغاير لروح المسيحية في نشأتها المبكرة، فمنذ القـــرن الرابع، وفي عهد قسطنطين (= حكم للفترة من 306 لغاية 337م، واعتنق المـــسيحية، وســـرعان ما جعلها الديانة الرسمية للإمبراطورية) تحولت الكنيسة من كنيـــسة يسوع المصلوب إلى كنيسة الله القادر على كل شيء. لقد كان في وسع المسيحية، استناداً إلى جذورها، أن تكون أوثق رباط يربط الشرق. لكنها، بسبب تلـــك الملابسات، اتجهت إلى ناحية أخرى. أمست قوة سياسية حينما اندمجت في بـــناء مؤســـسة الدولة، وفيما بعد في ثقافة الغرب. ويحلل غارودي عملية الانتقال المـــتدرج في تـــاريخ الكنيـــسة، فيخلص إلى أنه تمّ بسبب تسرب عدوى الفلسفة الإغريقية إلى لاهوت الكنيسة، ولا سيما عدوى ثنائية الجسد والروح الأفلاطونية، والعـــالم الحسي والعالم فوق الحسي، الأمر الذي جعل المسيحية خلال قرون طوال «أفلاطونية شعبية» تجعل معنى عالمنا الحاضر وقفاً على إعدادنا لبلوغ العالم الآخر، وعلى هذا فإنّ في وسع المرء أن يصبر على بلوائه، وقد قوّيت هذه النـــزعة بعدوى ثانية: عدوى تنظيم الكنيسة تبعا لبنيات تسلطية وتراتبية تناظر بنيات الإمبراطورية الـــرومانية الـــتي كانت تقدم الأنموذج الحقوقي لتنظيم الكنيسة المنتصرة، على هذا الـــنحو بنيت كنيسة العصر الوسيط، وكانت أهرام السلطات الروحية تماثل تماماً أهرام السلطات الزمنية، وبلغ هذا التماثل حداً طرح مشكلة أساسية، وهي: أينبغي أن يكـــون الرئيس الأعلى البابا أم الإمبراطور؟ وظلّ الأمر قائماً إلى القرن الثالث عـــشر إذ اقترح توما الأكويني طرازاً جديداً من التفاعل الروحي والزمني مستلهماً عقلانية أرسطو، إذ أوصى بالإبقاء على هرم السلطات كما هو، بل ودعّم وجوده، ومـــنح شيئاً من الاستقلال النسبـــي لما هو زمني. ولكنه أضمر موضوعة التوجيه الديني، باعتبار أنه يحايث الطبيعة ذاتها، على نحو يشابه الكيفية التي تنجز فيها النغمة الطبـــيعة دون أن تهـــدمها. وأُعتبر هذا التوفيق الذي جاء به الأكويني من الحلول للتناقـــضات النوعية في عصره. وظلّ ملزماً للطرفين حتى منتصف القرن العشرين، إلى ذلـــك فإنه في الكنيسة الكاثوليكية أصيبت المسيحية بعدوى الفردية الذائعة في عـــصر النهـــضة الغربـــــي، وذلك أدى إلى اعتبار الدين المسيحي حافزاً لاتساع المسيحية، أما الأخلاق البروتستانتية فقد كانت تنـــزع للنظر إلى نجاح أي مشروع

نظـــرتها إلى رضـــى الله. وهكذا تفاعلت أسباب كثيرة، نجم عنها تقارب سياسية الكنيسة من سياسة الطبقات المسيطرة في الغرب، بصورة متعاقبة، الإقطاع في الفترة الأولى، ثم الرأسمالية فيما بعد[52].

الإشـــكالية التي أثارها انتماء الكنيسة المزدوج إلى عالمين: سماوي وأرضي في آن واحـــد، تعـــود في أصـــلها إلى اللحظة التي قرر فيها قسطنطين أن يلعب دوراً مـــزدوجاً. فهو الذي دشن تلك الإشكالية، حينما قرر أن يضفي على نفسه لقب الرســـول الثالث عشر إلى جوار لقبه الإمبراطوري، فظهرت صورته وقد تداخلت فـــيها مجموعة من الأطياف المتمازجة: العاهل والمحارب واللاهوتي، وكان عليه أن يمـــارس تلك الأدوار في لحظة واحدة، في محاولة لامتصاص التناقضات التي كانت تعـــصف بالإمـــبراطورية ســـواء ما يتعلق بالتركة الرومانية التي وجد نفسه ملزماً بالـــتعامل معهـــا، بمـــا في ذلك صورة الإمبراطور في مخيال الرعية، أو باستحداث أســـاليب استقطاب فعالة لمعالجة النـــزعات الدينيّة التي فرضت حضورها في أجزاء كـــثيرة مـــن الإمـــبراطورية، ومـــن المؤكد أنّ ظروف نشأة المسيحية وانتشارها، والخلافـــات الناشبة بصدد الأناجيل وصفات المسيح وعلاقته بالرب، والمشكلات المـــثارة لاهوتياً في المجامع الدينيّة، كانت حاضرة في وعيه، وهو يقدم على ممارسة الـــدور المزدوج الذي لا يمكن الآن القول بأنه دفع إليه أم اختاره. ولم يكتف بأن يجعـــل المـــسيح دريئة يحتمي بها لخرق وجدان الرعية، إنما جعل نفسه وسيطاً بين الـــرعية والرب، وذلك في مماثلة واضحة للوساطة التي تحدد دور المسيح، كونه هو الآخر وسيطاً بين الناس وربهم، وحاملاً في الوقت نفسه جانباً من خصائص ذلـــك الـــرب. وبذلك اكتسب قسطنطين شرعية لم تكن مستكشفة من قبل، وأظهـــرها إلى الوجود لتصبح تقليداً عمّر طويلاً. إذ سرعان ما طُورت مجموعة مـــن التقالـــيد والأعراف، فـــ «غدت عبادة الإمبراطور الشكل الذي تكتسبه عبادة المسيح، وألفى سكان الإمبراطورية أنفسهم شعب الرب، وأنه لولاء مضمون مبدئياً»[53].

وبهذا التماثل الذي سنّهُ قسطنطين، وجدت الكنيسة الناشئة نفسها تندرج في صلب الممارسة السياسية، ولما كانت عاجزة نظرياً عن تفسير سبب قوتها التي تجمع بـــين الهيمنة على الأذهان والإمساك بالأجساد، فقد أخذت على عاتقها، لحساب «العقـــل» الإلهـــي الذي لا يُعرف كُنهه أمر الاضطلاع بخصائصها الاستكشافية،

بوصـــفها تحمـــل كلمة الرب، وما ينجم عن ذلك من حق التشريع على الأرض بأسرها. وحق الإمساك بدفة العالم[54].

وجـــدت كـــل مـــن الكنيسة والإمبراطورية المشاركة في الدور الذي رسمه قسطنطين، فالاتفاق الضمني أو المعلن بين الأباطرة والملوك من جهة والبابوات من جهـــة أخرى ظلّ محترماً بصورة عامة، و لم تتهدّده مخاطر جدية، إلاّ عثرات الأهواء والمطامح أحياناً، ذلك أنّ ممثلي السلطة الدينيّة والسلطة الدنيوية كانوا يعرفون أهم لا يـــتقاطعون في أهـــدافهم ومصالحهم، إنما يكمل كلٌّ مهمة الآخر، جاعلين من الـــرعية ميدان تجريب مفتوح لممارسة السلطة، كائناً ما كانت أشكالها، وغاياتها، وأهـــدافها. علـــى هـــذه الشاكلة كُيفت تعاليم المسيحية، وزُحزحت أخلاقياتها، واصـــطنع لهـــا لاهوت سياسي - ديني، وغادرت منطقتها الأصلية، واندرجت في ســـياق مؤسسة تدعم مؤسسة السلطة، وهي الكنيسة التي ظلت مدة طويلة تسوّغ دينيّاً أفعال السلطة، لأنها كانت وجهاً من وجوهها الكثيرة.

3. الغرب الكونيّ وتعارض الأنساق الثقافيّة

إذا نظـــرنا إلى الكيفية التي تمت بها عملية إعادة إنتاج بعض المكوِّنات الثقافية القديمـــة، نجد أنّ تلك المكوِّنات الطبيعيّة التي لا تتفرد بها أمة دون أخرى، تعرّضت لجملة من الإكراهات، فقد جرى فصلها عن أصولها ومنابعها، واصطنعت لها ولادة متأخرة، متكاملة وخاصة، ثم كُبّرت وضخّمت، فأُقصيت تناقضاتها، وأُبعدت نقاط ضـــعفها، وأُدرجـــت في سياق تقصّد أن يُضفي عليها نوعاً من الوحدة والاطّراد والاســـتمرارية. وجرى دمج لها، وسبك لعناصرها، بحيث تكون قادرة على منح الأصـــالة لكيان حديث الظهور هو الغرب. وبحيث تكون قادرة على تغذية تفسير خـــاص لماهيـــته، وبعد كل هذا، أن تكون عناصر فعالة وجوهرية في تحديد هويته وذاتيـــته. وهذا إنما يمثل الوجه الأول للممارسة التي قامت بها المركزية الغربية وهي تـــنظّم تاريخاً خاصاً، يظهر إلى الوجود مكوناتها وتشكّلاتها. أما الوجه الآخر الذي تأدّى عن تلك الممارسة، فتمثله جملة الرؤى والمواقف والمنظورات التي انتظمت في إطار وجهة نظر عامة، تقدمت بها المركزية الغربية لتفسير أحوال الآخرين، وتحديد موقعهم في سلم التاريخ، وتهميشهم، والطرائق المناسبة والصحيحة التي يجب الأخذ بها للحاق بركب الحضارة الغربية.

أبــرز مــا قررته المركزية الغربية، هو قولها بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب الــذي أنضجته عوامل خاصة وداخلية، وأثمر عن حضارة غنية ومتنوعة، ثم التأكيد علــى أنّ المجــتمعات التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصل إليها الغرب، ليس أمامهــا إلاّ الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون، وليس أمام تلك المجتمعات إلاّ التخلص من خصوصياتها الثقافية، لأن تلك الخصائص هي المسؤولة عن تخلفها، وهي المعيقة لتطورها، وبهذا لم تقف المركزية الغربية عند حدود تقديم رؤية للعالم، بــل تقــدمت بمشروع سياسي على صعيد العالم، هو: مشروع تجانس الإنسانية المــستقبلي من خلال تعميم النموذج الغربــي، وخطورة هذا المشروع أنه سوغ منطقياً التوسع الغربــي، واحتلال العالم، وإبادة الحضارات، وأحياناً إبادة شعوب بأكملــها كمــا حصل في حالة فتح أمريكا، وقد أثار هذا المشروع الذي بدأ منذ نهاية القرن الخامس عشر وما زال مستمراً ردود فعل مختلفة، كان من نتيجتها تمزيق الأنــسجة الداخلــية – اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية أو ثقافية – لكثير من الــشعوب والأمــم، وراح كــثيرون يتساءلون عمّا إذا كان التعبير عن «الهمجية الغربية» أصح من التحدث عن «الحضارة الغربية»، ذلك أنه في نظر الشعوب غير الغــربية، فإنّ الغرب مسؤول عن الجرائم التي رافقت التوسع الرأسمالي، وعمليات الــنهب المــنظمة للثروات الطبيعية والبشرية بما فيها السيطرة عليها أو المتاجرة بها كالرق وغيره.

وعلى الرغم هذا فإنّ التاريخ الذي يكتبه الغالب عادة لم يأت على كل هذا، وتعمــد طمــسه، واعتبر التوسع والاحتلال والاستيطان، إنما تمّ لأهداف إنسانية غايتها إدخال المجتمعات المتخلفة في التاريخ؛ وذلك بالقضاء على الروابط التي تحول دون ذلك، وتمكينها من معرفة الحضارة والإسهام بها[55]. قطع الغرب شوطاً كبيرا في مهمــة تــدمير الكيانات الحضارية، وتعميم النموذج الغربــي. بحيث وجدت بعــض الشعوب نفسها أمام حقيقة مُرّة، فلم تعد قادرة على تقليد النموذج المقدّم لها، و لم تستطع إعادة الأواصر والأبنية الموروثة لديها.

حلّــل شــتراوس جانباً من هذه المعضلة، مؤكداً أنّ الانضمام إلى نمط الحياة الغــربية، أو إلى بعــض وجوهها، أبعد من أن يكون عفوياً، إلى الحد الذي يحب الغــربيون أن يعــتقدوه، أنه ينتج عن غياب الاختيار أكثر منه عن قرار حر. لقد أقامت الحضارة الغربية جنودها، ومؤسساتها المالية، ومزارعها، ومبشريها، في العالم

بأسـره. وتدخلت، مباشرة أو غير مباشرة، في حياة السكان الملوَّنين، وقلبت رأساً علـى عقب نموذج وجودهم التقليدي، سواء بفرض نموذجها، أو بإقامة الشروط الـتي تـؤدي إلى انهيار الأطر القائمة دون استبدالها بشيء آخر[56]. وسوء الفهم المـتعمد الذي يبديه الغرب مبعثه استبعاد عوامل الاختلاف الطبيعية التي تتصف بها المجموعات البشرية بسبب ظروف التطور الاجتماعي، وافتراض تاريخ واحد جامع للبشرية، والسعي إلى تطبيق الأسلوب ذاته الذي طبقه الغرب على نفسه[57].

وتظهـر المفارقة في أكثر أشكالها تعارضاً، ففيما يخص تاريخه، اصطنع الغرب تاريخـاً خاصاً به، ومميزاً له عن غيره، بما فيه الادعاء بخصائص عرقية محددة، وفيما يخـص غـيره، ادعى ما يناقض ذلك بهدف تسويغ نـزعة التوسع والاحتلال التي لازمت تاريخه منذ عصر النهضة. وهكذا فإنّ الحجة تستخدم في تسويغ هدف، ثم يعـاد اسـتخدامها في تـسويغ هـدف آخر مناقض. واختزال الغرب للعالم بهذا الأسـلوب لا يمكن أن يحقق نتيجة عملية، فلا هو قادر على مماثلة الغرب، ولا هو قـادر علـى اختيار طريقه الخاص، الأمر الذي يفسر ضروب التبعيّة في كثير من مظاهر الحياة في معظم أرجاء العالم.

وقف مكسيم رودنسون على هذه القضية، مشخصاً أبعادها: أنّ تأمل الغرب للعـالم غير الغربـي سوف يظل زمناً طويلاً تسوده خرافات تبسيطية تملك الكثير مـن الأفضليات على العديد من الأصعدة المختلفة، ثم يوجه نقداً مزدوجاً لكل من النظـرية الغـربية القائلـة بالتماثل المشترك الكلي المجرد، والنظرية المناقضة القائلة بالتعدّد الثابت والضيق والمنغلق للخصائص، متبنياً القول بالتحوّل المستمر الذي هو قـوام الهوية، وحسب رأيه، فإنّ النـزعة الكونية التجريدية أخطأت بإهمالها تنوع العـوالم الثقافية الخاصة، وقد تكيّفها بأوضاعها الخاصة، وما يمكنها أن تستثيره من تعلّق بها، وتمسك، لكن التعددية التي أعقبتها ليست أقل خطأ، لكونها حجرت على الجماعـات البـشرية في خاصيات نوعية مستعصية، لا زوال لها ولا محيص عنها، وعُـزلت تلك الجماعات بعضها عن بعض بهوىً يستحيل اجتيازها. وعند مستوى تفهـم، أكثر تقدماً، يكتشف المرء أنّ كل جماعة ذات صفة نوعية، ولكن ما من جماعـة مـنها خارقـة أو اسـتثنائية، والخصائص المميزة لكل ثقافة من الثقافات موجـودة، وهي ماثلة، وطيدة، صلبة، ناشطة جبارة القدرة، وما من أحد يستطيع إهمالها دون ضرر، لكنها ليست مستعصية البتة على التحليل، وهي ليست أبدية لا

في الماضي ولا في الحاضر، وهي لا تتجاوز قوانين العالم الاجتماعي، أنها تنتسب – حسب تعبير قدامى الفلاسفة الأرسطيّين – إلى عالم التولّد والتلف، وليس إلى عالم الأفلاك السماوية فيما وراء القمر، ولتلك الثقافات تاريخ، وسيكون لها تاريخ آخر، وللجماعات وثقافاتها وجود متحرك باستمرار، سائر دون توقف، دائماً في مدّ، ولديها حُزم من الظاهرات كثيراً ما تكون مستعارة ومتمثلة، تنحلُّ دون انقطاع، وتتركَّب بشكل آخر، وليس لديها جوهر واحد وثبت من شأنه أن يتحدى الزمن في تجانسه الذي لا يتغيّر. هناك قوانين أو ثوابت للتاريخ الثقافي، وتجاهلها قد يجرُّ عواقب مشؤومة شبيهة لتلك التي نشأت عن الاعتقاد بوجود عالم وحيد الشكل لا سواحل له ولا حدود[58].

وقد جرى بذل جهد جبار طوال القرون الخمسة الأخيرة في معظم أرجاء المعمورة، لزرع بذور النموذج الغربي الذي أظهرته تفاعلات تاريخية معينة، وفي الوقت ذاته شهد العالم انهيار نماذج لا تحصى، دون العثور على أنموذج كفء ومناسب، يراعي مكونات الهوية الثقافية التي تظلّ محكومة بصيرورة نسبيّة، ويحترم الأواصر الاجتماعية التقليدية بما يكفل لها تطوراً طبيعياً ومتوازناً، بعيداً عن الانكسارات النفسيّة والحضارية التي تمور الآن في أوساط معظم الشعوب، وفي الوقت الذي عمّم فيه الغرب نموذجه بالعنف أحياناً، وبخنق الخيارات البديلة، فإنه اختزل علاقات الحوار مع الحضارات الأخرى، إلى نوع من الاستيلاء والاستلحاق، ومثلما كان في القرون السابقة قد قسّم العالم إلى «متروبولات ومستعمرات» ومناطق نفوذ، فإنه ألحق اليوم شعوب العالم به، بالقول إنه هو المركز وهي الأطراف، وأصدق وصف يمكن تقديمه لحوار غير متكافئ ولا متناغم مثل هذا، هو أنه أحلَّ فعلاً استحواذياً تضادياً محل التفاعل المطلوب[59]. وفرّغ إمكانات الحوار من معانيها وإمكاناتها، جاعلاً «الآخر» يتحرك في الأفق الذي رسمه هو، والذي أنتجته تصوراته، والمناسب لمصالحِه، وهذا التعبير الواضح عن التمركز إشاعته المؤسسات والمناهج وطرز الحياة وتعميم النماذج بالقوة، ومن ذلك أنّ نموذج الدولة، على سبيل المثال، قد عمم وشاع، فالنموذج الأوروبي هو الرائج، ولم يجرِ في أي مكان من أوروبا تقليد نموذج غير أوروبي، في حين أنّ الدول غير الأوروبية اضطرت إمّا لنسخ النموذج الأوروبي لأجل البقاء، وإمّا تحمل التجربة الاستعمارية التي أدخلت إلى تلك البلدان كثيراً من عناصر النظام الأوروبي[60].

مـــن البديهي أن تتمزق النظم الثقافية، لأنها لا محالة ستجد نفسها في تعارض مع الأطر التي استحدثت بما لا يكون نمواً طبيعياً يقتضيه حال النظم الأصلية نفسها وحـــالات التمزق والبحث عن الهويّة والحيرة والتردد والشعور بالضياع والدونية والـــسلبيّة من الظواهر الأشد حضوراً في العالم غير الغربـــي، الأمر الذي خلق معهُ نفوســـاً مبتورة حسب تعبير شايغان[61]. وكل ذلك بحجة كونية الحضارة، وعولمة الـــثقافة، وليس القصد هنا إصدار حكم قيمة بحق هذا المفهوم الذي يلاقي رواجاً، إنمـــا يقتـــصر الأمـــر على عدم إمكانية قبول المضامين التي ينطوي عليها المفهوم بالـــصورة التي سُوِّقَ فيها. وعدم الموافقة على الأهداف والمقاصد التي يراد تحقيقها من ورائه. لأنه، اختزل احتمالات الحوار والتفاعل إلى إمكانية وحيدة هي التبعية. وكمـــا يقول دوبريه فلا بد أن تتمايز الثقافات لتتمكن الحضارة من الاستمرار في تعمـــيم الشمول. فالإنسان يستعيد كلّيته وهو يتجزأ، ويقتضي حوار الثقافات أن تكـــون أداة تعريف المجموع مؤمَّنة. فهو يتطلب إذن المحافظة على الأسيجة. ولو لم يكـــن هناك مكان معين لدخول المرء في ثقافة غير ثقافته وخروجه منها لنُزعت منه الإمكانية الممنوحة له للدخول في هذه الثقافة. وبالجملة فإنّ الحضارة تستعلي على الـــثقافات بأنهـــا ليست توكيداً للفروق بين الزمر التاريخية ولا نفياً لها، وإنما هي سيرورتها[62].

التدقيق في النتائج التي أفضى إليها «تغريب» العالم، يكشف الطبيعة التناقضية للأهـــداف المـــراد تحقـــيقها. فليس شعار عالمية الغرب، إلاّ دعوة للانـــزلاق نحو اســـتبداد يفرض على «الآخر» أو يُدفع «الآخر» إليه، بحيث لا تتوفر فيه شروط الذوبان في ذلك الغرب الذي طوّر في الواقع مقومات استبعاد هائلة لكل ما هو غير غربـــــي. ولكـــنه في الوقت نفسه دمّر شروطه الذاتية. وهنا لا يجد «الآخر» غير الغربـــــي أمامـــه، إلاّ الخضوع المستمر لحالة توتّر ثقافي وتشنّج اجتماعي، وانهيار اقتـــصادي. ويبدو الاختيار معدوماً، وليس ثمة إمكانية لمغادرة حالة التوتر الدائمة، الأمـــر الذي يؤدي إلى انهيار منظومات القيم، وسيادة العنف، وعدم القدرة على التكـــيّف الطبيعـــي لأن الحـــراك الاجتماعي لا ينتظم في سياق متماسك وفعّال ومتطوّر، إنما ينـــزلق في حركات ارتدادية لا يُعرف هدفها، وتبدو أسبابها غامضة، ومـــوجهاتها غير قابلة للحصر والوصف والتحليل. وتحل حالة الارتباك الداخلي، ويـــبحث كل فرد عن صخرة يتعلق بها، في محاولة لمغالبة التشنج واليأس والخذلان،

ويغيب الطموح الخلاق، وتحلُّ الاستكانة الذاتية التي تتفجر أحياناً بلا ضوابط، وتنحسر الروح الجماعية ومناخ التفكير الحر، ويشيع الاستبداد الذي يتخفّى تحت مسميات كثيرة، وحقيقة الأمر، فالإفادة من معطيات الحضارة الغربية لا تتم بصورة مجردة وحيادية، إنما بالمشاركة في الخضوع للمعاني والشروط الثقافية والسياقات التي أدت إلى ظهورها.

القول بتغريب العالم يفضي إلى «مطابقة» تحول دون الوصول إلى كشف الذات ونقدها، والانصهار في أفق مغاير لا يوفر شروطاً لممارسة فعل الحياة، لأنه يتجاوز معرفته لذاته، بالامتثال لنموذج مختلف، يصعب عليه أن يوفر الشروط الكفوءة للإحساس بالانتماء، الانتماء الحقيقي، وليس الارتماء في هوة الانغلاق والتعصب. والبديل الذي نراه مناسباً، هو تطوير عوامل «اختلاف» لا تؤدي إلى الانقطاع عن «الآخر» والغرب خاصة، ولكن أيضاً لا ترتمي في حصن الذات المنيع، ولا تذعن إلى فكرة الاعتصام بالذات، الفكرة المَرَضية التي تقود إلى النرجسية، وجعل الذات محوراً لكل شيء. إنما «اختلاف» يبث الحيوية والصيرورة في كل العوامل التي تشكّل عناصر التكوين الذاتي للهوية، «اختلاف» نقدي يضع الحوار محل السجال، والتفاعل الخصب محل الانغلاق، والتأثر الشفاف محل التمركز الكثيف.

4. منهج الوحدة والاستمرارية وإعادة إنتاج الماضي

طوّر الفكر الغربي الحديث منذ بداية القرن الثامن عشر منهجاً جديداً شكّل نوعاً من القطيعة مع المناهج التقليدية التي كانت تقدّم سرداً مجرداً للأحداث والوقائع والظواهر، ذلك هو منهج «الوحدة والاستمرارية». وتقوم الرؤية التي يستند إليها هذا المنهج على ضرورة استنباط الأنساق الداخلية التي تتحكم بعملية الفكر، وإبراز الأنظمة المسيطرة والموجهة والكامنة في الأحداث والظواهر، وكل ذلك بهدف العثور على وحدة تلك الأحداث، وتجانس تلك الظواهر، وبيان وحدتها وتماسكها وغايتها، بهدف تخليص الفكر من تناقضاته الداخلية، ثم صياغته صوغاً متدرجاً في نظام زمني صاعد ذي غاية، تترتب فيه المفاهيم والتصورات في مرحلة أولى، ثم تخضع فيه الظواهر المدروسة لسلطة تلك المفاهيم والتصورات، وذلك بحذف كل ما يتناقض مع مقاصد المفاهيم التي ركّب الموضوع ليوافق غاياتها، وصولاً إلى إبراز الظاهرة بوصفها وحدة منسجمة ومتماسكة.

اصـــطنع هـــذا المنهج فكرة تمنحه شرعية معرفية مؤداها: أن التاريخ خاضع لقـــوانين قـــارّة تـــسير به في اتجاه مرسوم نحو غاية محققة. فالغاية هي المثل الأعلى والمعـــيار الأصل. إذ تنقسم أعمال البشر إلى ثلاثة أقسام: تلك التي تعجّل بتحقيق الغاية، وتلك التي تعرقل، وأخيراً تلك التي لا تؤثر سلباً ولا إيجاباً. يمكن الحكم على كـــل فئة بموضوعية: الأولى حسنة تستحق الثناء، الثانية سيئة تستحق الذم، والثالثة لا حكـــم لها. كل عمل موافق للغاية المرسومة، علاوة على كونه فاضلاً، منطقي ومعقول إذ يساير تطوراً حاصلاً لا محالة. والعمل المنافي للغاية المرسومة في التاريخ بئيس ممقوت وفي الوقت نفسه تافه إذ يعارض ما لا يمكن معارضته واتقاؤهُ[63].

ظهـــر هـــذا المنهج في فترة كان الغرب يمارس فيها فعلين متداخلين يشكلان جوهر هويته الذاتية، أولهما: إعادة إنتاج غائية لتاريخه، بالبحث عن مقومات ثقافية ودينيّة وعرقية تؤصله بوصفه كياناً موحداً ومستمراً في التاريخ الإنساني، وثانيهما اختـــزال العـــالم بالفتح والاحتلال إلى تابع ساكن وفاقد للحيوية تقتضي الضرورة التاريخـــية أن يختـــرقه الغرب ليبث فيه غاية الحياة المحكومة بسير متصل ومحتوم نحو هـــدف سام. والحق فإنّ هذين الفعلين ظلاّ موضع عناية استثنائية منذ ذلك الوقت إلى الآن، وسيـــستمران مدة طويلة، مع الأخذ بالاعتبار أن تجلياتهما تأخذ أشكالاً عدة. وفق شروط الظرف الموضوعي للغرب أو العالم. هذان الفعلان متصلان أشد الاتـــصال بمنهج الوحدة والاستمرارية، ويكاد الحديث عن فصل بينهما يندرج في بـــاب المستحيل، ذلك أنهما من جهة الموجهان اللذان احتضنا هذا المنهج، وأبرزا أهميته، وأنه هو من جهة ثانية كان الوسيلة التي اتبعت في بناء المضامين التي تشكّل جوهر وغاية الفعلين المذكورين، فإليه يعزى الفضل في إعادة كتابة تاريخ الغرب في كل مكوناته: الفكرية والدينيّة والعرقية، وإليه أيضاً يعزى الفضل في تركيب صورة رغـــبوية أرادهـــا الغرب للعالم، والنتيجة التي تمخضت عن ذلك، أنّ الغرب أصبح ممثلاً للعمل الغائي الحسن الذي يستحق التقدير والثناء، وتوافق أفعاله الخطة القدرية المرسومة والحتمية، لأنها منطقية ومعقولة، أما العالم «الآخر» فهو «بئيس ممقوت» لأنه ينافي الغاية المرسومة، ويعارض ما لا يمكن معارضته.

الحـــلّ «الأخلاقـــي» لهذا التناقض، ليس له إلاّ أسلوب واحد، إذابة العالم في الغـــرب، أو «تغـــريب العالم»، لكي تتحقق الغاية، وتمضي الإنسانية في مسيرتها الظافـــرة إلى الـــنهاية المحـــتومة. المفهـــوم إذن يعيد صياغة الواقعة، ويستبعد كل

ما يتعارض معه، ويتبع رؤية إقصائية واختزالية ترتّب شؤون العالم في ضوء شرعية منطقـــية رياضية تنطلق من مسلمة، تفترض مقدماً صوابها، ثم تفرض نتيجة توافق تلك المقدمة.

كـــان هذا المنهج منبثاً في معظم الممارسات الثقافية والسياسية والاقتصادية، وأفلـــح في تركيب المسارات التي تمثلها تلك الممارسات، فانتج بذلك كتلة ضخمة وقـــوية من الأفعال والرؤى والتصورات والمفاهيم المتصلة ببعضها، هي التي تشكّل لـــبّ المركـــزية الغربية وجوهرها. والأمر الغريب في الموضوع، أنّ منهج الوحدة والاســـتمرارية كـــان حريصاً على تأصيل الظواهر التي يدرسها ويحلّلها، ويعيدها دائمـــاً إلى أصل غربـــي، وقد مارس عملية التأصيل المذكورة لنفسه، فرسم بذلك تاريخاً متماسكاً ومطرداً له، ليبرهن على صواب فروضه وإجراءاته على نحو مطلق.

وعثر على أصوله في المفهوم المسيحي للحياة. فطبقاً للتراث الغربـــي فإنّ أول محاولة لكتابة تاريخ عالمي كانت مسيحية، وعلى الرغم من وجود محاولات يونانية ورومانـــية لكـــتابة تاريخ العالم المعروف، إلاّ أن المسيحيّة، كما يقول فوكوياما، كانت أول من قدّم مفهوم المساواة بين البشر في نظر الإله، ومن ثمّ وحّدت شعوب العـــالم في هذا الاتجاه. إنّ «مؤرخاً» مسيحياً مثل القديس أوغسطين لم يهتم مثلاً بالتواريخ الخاصة باليونانييّن، واليهود، إنما كان يعنيه الإنسان كإنسان، فهو الحدث الـــذي تتـــبلور فيه إرادة الله على الأرض، فليست كل القوميات إلاّ تفرعات من الإنسانية عامة، ومصيرها يتحدد في إطار الخطة التي وضعها اُ للبشرية، علاوة على ذلك، قدمت المسيحية مفهومها للتاريخ الذي يبدأ بخلق الله للإنسان، وينتهي بيوم الدينونة، وهي النقطة التي عندها تتوقف الأرض عن الوجود، وبالتالي تتوقف كل الأحـــداث الـــتي تقع على الأرض، وطبقاً للفكر المسيحي عن التاريخ، فإنّ «نهاية الـــتاريخ» تكون واردة في أي كتابة عالمية للتاريخ، لأنها تهتم بالإنسان من البداية وحتى النهاية، فالحوادث الخاصة في التاريخ يمكن لها أن تصبح ذات معنى بارتباطها بغايـــة أو هدف أكبر يحقق إنجازه بالضرورة نهاية العملية التاريخية، فالغاية النهائية للإنسان هي جعل كل الحوادث الخاصة قابلة للفهم والإدراك[64].

اســـتطاع هـــذا المنهج أن يجمع شذرات من الأفكار، تعود إلى مجموعة من المفكـــرين والأدباء بهدف إثبات شرعية أصوله، من ذلك مثلاً، ما ينسب إلى دانتي مـــن قـــول مفـــاده: إن إحدى غايات الحضارة هي: خلق الإنسان الفرد، وخلق

الأســـرة، وخلـــق الحي، وخلق المدينة الدولة، وخلق المملكة، وأخيراً هنالك الغاية النهائـــية الـــتي يحققها الله عن طريق الطبيعة، وهي جمع الجنس البشري في مجتمع واحـــد[65]. ومـــا ينـــسب إلى ميكافيلي من رأي يذهب فيه إلى القول إنّ النظام الاجتماعـــي الجيد هو أسمى هدف لحركة التاريخ[66]. ثم فيكو الذي حاول البرهنة علـــى أنّ العناية الإلهية تسود التاريخ البشري، وأنها تحقق أهدافها من خلال أعمال البشر دون أن يعوا ذلك ودون أن يكون من الضروري وعيها[67] والذي يقول: بما أنّ الـــنظام المـــدني من عمل الإنسان، وبما أنّ طبيعته تعكس بنية العقل البشري، فالناظـــر في موضـــوع هذا العلم الجديد (التاريخ الفلسفي للإنسانية) لا يعدو أن يحكي لنفسه كيف أبدع الإنسان التاريخ. ويعلّق العروي على ذلك بقوله إنّ فيكو يـــريد أن يؤكد على الأمر الآتي: كما أنّ نظام الطبيعة يشهد على حكمة الخالق، فـــإن منطق التاريخ والثقافة بكل جوانبها القانونية والأدبية والفنية يشهد على عقل الإنسان[68].

رأى فـــيكو أنّ التاريخ مجموعة مراحل التطور الطبيعية للإنسان، وأن اختزال فهمـــه بالعودة إلى قوانين تتحكّم به، على طريقة العلوم الرياضية والطبيعية، يسيء إلى الواقـــع ولا يفـــي الموضوع حقه، فالإنسان يصنع تاريخه، وهو الذي يجد فيه تحقـــيقاً للقـــوانين الـــتي عـــرفها في ذاته، وتاريخ البشرية هو تتالي عصور: عصر أسطوري، وعصر بطولي، ثم عصر إنساني الذي هو عصر الحضارة والتطور[69].

انتظمت هذه النبذ المتناثرة في القرن الثامن عشر، لتصبح فيما بعد من أصول منهج الوحدة والاستمرارية الذي أعلن عن نفسه بوضوح عند هردر وكوندرسيه. فقد أصدر الأول كتابه «أفكار في التاريخ الفلسفي للإنسانية» الذي يعد بمثابة عقد المـــيلاد الرسمـــي في الفكر الغربـــي لما يدعى بفلسفة التاريخ، ففيه سعى هردر إلى إثـــبات أنّ الـــشعوب على الرغم من اختلافاتها، إنما هي أعضاء في مجموعة كبيرة ويندرج عمل هردر في سياق الفلاسفة الألمان الذين ذهبوا إلى أنّ الحضارات القديمة تمـــثل طفـــولة الإنسانية، وأنّ الحضارة الإغريقية والرومانية تمثل شبابها، والحضارة الجرمانية ما هي إلاّ كهولة الإنسانية ونضجها[70]. وبلغ هذا التصور أقصى مدياته علـــى يد هيغل. أما الثاني فعمّق هذه الفكرة في كتابه «مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقـــل البشري» وفيه تقصّى التدرج الصاعد في التاريخ الإنساني بدءاً من اجتماع الأفـــراد على هيئة عشيرة، إلى ظهور الأقوام، ثم معرفة الزراعة والكتابة والتدوين

وتقدم العلوم، وصولاً إلى آخر ما بلغه الغرب في عصره من تطوّر وتقدم[71]. فيما يخص الفكر الفلسفي أكد كوندرسيه على أنّ الفلسفة ستنعتق من حالة التنوع، وستنزع إلى عدم القبول إلاّ بالحقائق التي قام البرهان على صحتها، وطبقاً لهذا التصور فإنّ اليونان تشغل مكانة خاصة، والنوع الإنساني مطالب بأن يعرف فيها رائدة «فتحت له عبقريتها أبواب الحقيقة كلها»[72]، ذلك أنّ العقل الإنساني ينمو باتجاه التقدم، وأنّ هذا التقدم يبدأ باليونانيّين، فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً، على أساس أنّ الفلسفة – كما حددها سقراط – ليست مذاهب وأقوالاً، وإنما هي وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على نحو الصحيح، ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية إلى غير رجعة، وأصبح التاريخ للفلسفة الأيونية – اليونانية[73].

أسهم «كانت» في تعميق مديات هذه الرؤية، فحرية الإرادة التي يشعر بها الإنسان الفرد، والمعبَّر عنها بواسطة الأفعال، إنما تتحدد وفقاً لقوانين طبيعية عامة، شأنها في ذلك شأن أية ظاهرة أخرى من ظواهر الطبيعة، وأنّ التاريخ – وموضوعه سرد هذه الظواهر أياً ما كان خفاء عالمها – ليأمل، وهو يبحث في الدور الذي تقوم به حرية الإرادة الإنسانية عامة، أن يكتشف عن وجود نظام واطّراد في مسلكها، فما يبدو للعيان في الأفراد على أنه مضطرب لا يقوم على قاعدة، يمكن مع ذلك النظر إليه من جهة النوع على أساس أنه يسير على هيئة تطور مستمر دائماً، ويلحّ «كانت» على ضرورة البحث عن الغاية الطبيعية الموجهة للتاريخ، ويمنّي نفسه بظهور الفيلسوف المؤرخ الذي يتمكن من تصوير الطبيعة وفقاً لمبدئها الغائي، كما ظهر «كبلر» الذي أخضع النجوم لسلطان قوانين ثابتة على نحو لم يكن بالحسبان. و«نيوتن» الذي فسّر هذه القوانين وفقاً لعلل في الطبيعة عامة. وعليه يمكن للمرء أن يرى تاريخ النوع الإنساني في مجموعه على أساس أنه تحقيق لتصميم مستور للطبيعة.

وينبغي القيام بمحاولة فلسفية لتصوير التاريخ العام على أنه أساس تصميم للطبيعة يهدف إلى الاتحاد المدني الكامل في النوع الإنساني. وهذه المحاولة ممكنة، بل ومفيدة بالنسبة لغرض الطبيعة ويعبّر عن عدم الرضا والقناعة بالمنهج التاريخي الذي يقوم على سرد الحوادث فقط، لأنه يؤدي إلى تأليف «قصة» ويقترح أن يستبدل بمنهج يستند إلى الإقرار بفكرة أنّ الطبيعة نفسها في مجال الحرية الإنسانية لا تعمل

دون خطـــة وغاية مقصودة، ويرجح أنّ هذه الفكرة ممكنة التطبيق، في الأقل يجب أن نهتدي بها دليلاً لعرض هذا الخليط غير القائم على خطة من الأعمال الإنسانية، ويربط «كانت» مقترحه بمنفعة مستقبلية، فالمحاولة قد تفضي إلى اكتشاف دليل لا يفـــيد فقـــط في إيـــضاح المجال المضطرب للأمور الإنسانية أو في التنبؤ السياسي بمـــستقبل التغيرات في نظم الدول، بل سيكون أيضاً عاملاً على الكشف عن نظرة مواســـية في المـــستقبل، يمكن فيها تصور حال النوع الإنساني في المستقبل البعيد، وكيف ارتفع أخيراً إلى الحال التي فيها يمكّن كل البذور التي أودعتها الطبيعة فيه أن تـــنمو نموها الكامل وتحقق رسالتها هنا على ظهر الأرض[74]. وسرعان ما يلتقط هـــيغل مقتـــرح «كانت» ويطوّر عناصره البسيطة، معمقاً الفكرة، ومعطياً المنهج كامـــل أبعاده، بحيث أمكن له أن يطبقه على سائر النشاطات البشرية كالفلسفة، والدين، والفن، والتاريخ وغير ذلك.

استمد هيغل مفهومه للتاريخ من المماثلة الكاملة بين التاريخي والمنطقي، ولهذا فـــإنّ اهتمامه اتجه إلى «منطق التاريخ» أكثر مما اتجه إلى مضمونه، وبذلك أخضع التاريخ إلى المنطق، بدل أن يحرر المنطق بعملية استنباطية دقيقة من التاريخ نفسه[75]. ويمـــثل الـــتاريخ عنده مسار العقل أو الروح، وغاية ذلك المسار المطّرد للعقل هي الحـــرية، وعليه فإنّ العملية التاريخية هي وصف لوعي العقل بحريته، وتاريخ العالم يـــبدأ بهدف تحقيق غاية محددة، وهي التحقق الفعلي لفكرة الروح، ومسار التاريخ إنمـــا هو تحقيق هذا الأمر بأفضل أشكاله وأكملها. ومبدأ التطوّر والاطراد المستمر ضرورة يفرضها نظام الجدل في الفلسفة الهيغلية.

وعلـــى هذه الخلفية الفكرية نهض مفهوم هيغل للتاريخ الذي هو تاريخ العقل المطلـــق، ومضمونه الجوهري هو الوعي بالحرية، ويبرز جانبان للممارسة التاريخية، جانب يتجه فيه العمل التاريخي إلى الاهتمام بتحليل المراحل المتعاقبة. وهذا الجانب الهـــادف إلى اســـتخلاص النسق المجرد للعقل هو الذي يصل التاريخ بالمنطق، أما الجانـــب الـــثاني فهو أنّ الممارسة التاريخية العينيّة ينبغي أن تحقق ذاتها بالانتماء إلى فلـــسفة الروح، والخطوة الأولى في هذا المسار تعرض لاحتجاب الروح في الطبيعة، أمـــا الثانـــية فتبين الروح وهي تتقدم في سيرها نحو الوعي بحريتها، لكنّ انفصالها المبدئـــي ناقص وجزئي ما دام مستمداً بطريقة مباشرة من الحالة الطبيعية وحدها، وبالـــتالي هـــو مـــرتبط بها، ولا يزال مثقلاً بها بوصفها عنصراً يرتبط بها ارتباطاً

جوهرياً، والخطوة الثالثة هي ارتفاع الروح من هذا الضرب من الحرية، الذي يظل جــزئياً ومحــدوداً، إلى صورتها الكلية الخالصة، أي إلى تلك المرحلة التي تبلغ فيها الماهــية الروحية درجة الوعي والشعور بذاتها، وهذه المراحل هي المبادئ الأساسية للمسار العام للتاريخ[76].

معــروف أنّ هيغل ينطلق من منظومته الفلسفية المتكاملة التي تقوم على فكرة الجــدل، ولهذا فالتاريخ لديه غير محكوم بصدفة، إنما هو محكوم بالعقل الخالد، أو الفكــرة ذاتها، بمعنى أنّ أحداثه ليست خليطاً أعمى من المصادفات، بل هي تطور عاقل تحقق فيه الفكرة الشاملة ذاتها في العالم من خلال تجليّاتها، فتكون بذلك روح العــالم، لأن الــروح عنده تعني التجسّد العيني للفكرة[77] يتجاوز هيغل في تصوره العام للتاريخ الأحداث المباشرة، إلاّ باعتبارها نوعاً من الأدلة التي يمكن – إذا ربط بينها – أن تبرهن عقلياً على منطق التاريخ، وينصرف إلى بيان الاستراتيجية العامة لحــضور العقل في العالم، ولأن فعل الحضور لا يمكن تشخيصه بسهولة من خلال الفــرد، ذلــك أنّ عقل العالم هو الذي قام بذلك على مرّ الزمان، وتجسّد بواسطة جهد جبار استغرق زمناً طويلاً، كان يمارس حضوره الضمني في كل لحظة، فليس أمــام الفــرد، المعــبر عن كل ذلك مباشرة، إلاّ أن يجتاز طريقاً طويلة حتى يعقل جوهره[78].

وعلى هذا فسيرة العقل لا يكشف عنها إلاّ صراع الإنسان المتواصل والمطّرد لإدراك مــا هــو موجود، بحيث يتطابق ذلك مع التصور العام له. وهذا هو الذي يعطــي الــتاريخ بُعــده الكلي والإنساني، لأنه يهتم بالظواهر المتكررة والمتماثلة الخاضــعة لسياق عام متدرج، سياق تتكوّن لحمته من نسيج الأحداث المترابط وما يمكن استخلاصه من معنى لها. وإذ يمر العقل في التاريخ مجسداً في كل حقبة بدرجة من الحضور، فإنه إنما يسعى في المرحلة الأخرى، إلى أن يعلن عن حضوره على نحو أفضل، وهكذا إلى أن يدرك بوعيه الحرية وذلك حينما يتحقق المعنى الكامل للفكرة الشاملة في العالم.

وكــان أنجلــز قد خلص أيضاً إلى كنه المفهوم الهيغلي للتاريخ قائلاً: في نظام هــيغل، كان عالم الطبيعة كله والتاريخ كله والفكر موصوفاً لأول مرة كتسلسل، أي باعتباره مشتبكاً في حركة دائمية، في تبدّل وتحوُّل وتطوّر دائم؛ وكانت جرت محاولــة لإظهــار المنطق الصارم الملازم لهذه الحركة ولهذا التطور، فلم يعد تاريخ

البشرية، من وجهة النظر هذه، يبدو كفوضى من العنف الخالي من المعنى، بل كتطوّر الإنسانية ذاتها، التي كان على فكرها منذ ذلك الوقت أن يتبع التقدّم التدريجي عبر جمع الأخطاء، وأن يظهر الضرورة الداخلية عبر جميع الاحتمالات الظاهرية[79]. التاريخ عند هيغل إذن أحد تجلّيات العقل، وهذا العقل محكوم بصيرورة خاصة، ومن ثمّ فإنّ للتاريخ الصيرورة ذاتها. ويمكن اختيار مثال يوضّح هذا الأمر، فتاريخ الفلسفة ليس إلاّ الروح المطلقة الكلية حين ينظر إليها من الخارج، أنها بوصفها تعرض لنفسها في الزمان، ولهذا فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها، وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح موضوعاً لذاتها، وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة وترتفع إلى درجة أعلى، وهكذا باستمرار، ويترتب على ذلك أنه مهما اختلفت المذاهب، فهي ليست في الواقع غير وحدة واحدة، تجمعها الروح المطلقة، فتنوّع المذاهب والحال هذه لا يتعارض مع وحدة العقل، فتاريخ الفلسفة حسب هيغل يكشف ألاّ وجود لشتّى الفلسفات غير فلسفة واحدة في درجات متباينة من التطور. وما المبادئ التي يقوم عليها مذهب من المذاهب إنْ هي إلاّ فروع من وحدة كلية أشمل تشكّل الإطار المنظّم لتلك الفروع[80].

تبدو الماركسية من أشد الفلسفات المتصلة بالرؤية الموجهة لمنهج الوحدة والاستمرارية، فهي تقول بالتطور الكلي والحتمي، وقد سعت في طروحاتها لتقديم تفسير لمسار التاريخ الإنساني والغربي منه خاصة، وطرحت طموحاً بتغييره. وفيما يخص موضوع الوحدة والاطراد، أفادت الماركسية بصورة جذرية من فكرة الجدل التي طرحها هيغل، إلاّ أنها عبّأت إطارها المنطقي بالأفعال الإنسانية، بعد أن غذّاها هيغل بالمادة العقلية. انطلقت الماركسية من نقد مباشر لهيغل، وفي هذا الخصوص، عرّض ماركس بالمنهج المطلق عند هيغل الذي هو منطقه، قائلاً: إنّ طريقته تجريد للحركة. ثم تساءل ما المقصود بتجريد الحركة؟ ثم ما هي الحركة في حالة التجريد؟ قاصداً بذلك الجدل، وقرر: إنها الصيغة المحضة المنطقية أو حركة العقل الخالص. وتساءل أيضاً ممَّ تتألف حركة العقل الخالص؟ إنها تتألف من طرحها لنفسها، من معارضتها لنفسها، من تركيبها لنفسها، من صوغها لنفسها.

هنالك إذن أطروحة ثم نقيضها ثم التركيب الجديد الناتج عنها، أي إثبات الفكرة، ثم نفيها لنفسها، ونفيها لنفيها. نقد ذلك، بقوله إنّ ما يحدث بالنسبة لهيغل

يحدث في عقله، وليس ثمة تاريخ طبقاً للنظام في الزمن، هنالك فقط نتيجة الأفكار في الوعي، وبذلك يعتقد هيغل أنه يبني العالم بحركة الفكر، حيث يعيد البناء بشكل مـــنظّم ومـــصنف للأفكار التي في عقول الجميع بواسطة الطريقة المطلقة فقط[81]. وخلص إلى أنّ روح التاريخ المطلقة عند هيغل تملك مواد بنائها في الكتلة البشرية، ولكـــنها لا تملـــك التعبير الملائم لها إلاّ في الفلسفة. الفيلسوف يبدو وكأنه العضو الذي بواسطته ترتقي الروح المطلقة التي تصنع التاريخ إلى مستوى الوعي، والنتيجة أنّ صـــياغة الفيلـــسوف للـــتاريخ لا تحصل إلاّ في الوعي[82] ثم تقدّم بوجهة نظره القائلـــة: إن تاريخ البشرية يتخذ شكلاً هو تاريخ البشرية كقوى منتجة للإنسان، ولذلك فإنّ علاقاته الاجتماعية تطورت أكثر.

وتبع ذلك بالضرورة أنّ التاريخ الاجتماعي للناس ليس شيئاً آخر سوى تاريخ تطـــورهم الفـــردي، سواء وعوا ذلك أم لم يعوا. وعلاقاهم المادية هي أساس كل علاقاهم. هذه العلاقات المادية هي الأشكال الضرورية فقط التي تتحقق فيها مادهم ونـــشاطهم الفـــردي[83]. فالمفهـــوم المادي للتاريخ يبدأ من الإنتاج المادي للحياة المباشرة ويتكوّن في أثناء تطور العملية الفعلية، من رؤية أن أساس التاريخ هو شكل العلاقات المرتبطة بنمط الإنتاج والتي يخلقها هذا النمط. من التعبير عن هذا الشكل في التطبيق كدولة، ومن استخدامه لتفسير منتجات الوعي وأشكاله، الفكر الغيبـــي والفلسفة والأخلاق.. إلخ. فالبيئة تشكّل الإنسان، والإنسان يشكّل بيئته، ومجموع القوى المنتجة، والأموال والعلاقات الاجتماعية، الذي يلتقي به كل فرد وكل جيل كشيء معطى، هو الأساس الواقعي لما تخيله الفلاسفة باعتباره «الجوهر» أو «الماهية الإنـــسانية» ولا يعكّـــر صفو هذا الأساس أن الفلاسفة تمردوا عليه باسم «وعي الذات»، هذا ما وصل إليه ماركس في «الأيديولوجية الألمانية»[84].

مـــن الواضح أنّ إلغاء مضمون الجدل الهيغلي، واستبداله بمضمون آخر، أي اســـتبعاد فعالية العقل بوصفه محركاً للتاريخ الإنساني، والقول بأن ذلك المحرك هو فعـــل الإنسان، أمر لا يمثل إلاّ تغييراً في ترتيب العلاقات، فالواقع أنّ المفهوم المادي للتاريخ احترم إطار الجدل الهيغلي وبنى في ضوئه كثيراً من تصوراته. ورسم بذلك خطـــاً صـــاعداً وموصولاً يقول بالحتمية التاريخية جاعلاً من الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في أوروبا النموذج الذي تستنبط منه تلك التصورات، بل، سعى بوسائل عدة إلى تعميم نموذجه لتفسير تاريخ البشرية عامة.

انتظم فكر أوغست كونت في هذا السياق. ومن الرؤية ذاتها استقى تقسيمه لـــتطور الفكـــر الإنـــساني المطّـــرد في تقدمه، ماراً بثلاث مراحل، اصطلح عليها «كونت» بـــ «اللاهوتية» و«الميتافيزيقية» و«الوضعية». وقانون المراحل هذا، عند «كـــونت» هو القانون الطبيعي لتاريخ المجتمع، لأن تطور العقل هو الذي يتحكم بـــتقدم البـــشرية إلى جانب كونه مفسراً لها، ففي المرحلة الأولى فُهم عالم الواقع، وكـــأن قـــوى سحرية وإلهية تسيّر الطبيعة والإنسان، وهي سيدة الوجود، أما في المـــرحلة الثانـــية فقـــد نبذت البشرية معتقداتها القديمة اعتماداً على موقف نقدي عقـــلاني، إلاَّ أنهـــا لم تجد في ذاتها القدرة على استبدال الفهم القديم بفهم يقبل به الجمـــيع، هذا لأن الميتافيزيقيا ذاتية والتفسير فيها لفظي، ولأن كل فيلسوف يعتدّ بطـــريق خاص إلى الحقيقة، وقد أدى هذا إلى الفوضى الاجتماعية والسياسية، ومع ظهـــور العلوم، تمكّن العقل البشري من إقامة قوانين وضعية على أساس اكتشاف العلل الحقيقيّة الفاعلة في الطبيعة والمجتمع[85].

أثّر هذا المنهج الذي شاع في العلوم الإنسانية طوال القرون الثلاثة الأخيرة في إعادة نظر جذرية بكل تاريخ الغرب، مستبعداً ما أصبح يشكّل نقاط ضعف ووهن في ذلك التاريخ، ورسخ رؤية بديلة، تقول إنّ ذلك التاريخ محكوم بصيرورة تشده إلى تطور مستديم، وأنّ التمعُّن في رحلته منذ الحقبة الإغريقية إلى الآن يكشف عن المركـــز الذي يشكّل قوام وحدته، ويكشف عن الغاية التي تمثل علة تطوره، وأنتج رؤية مزدوجة لموضوعاته.

ففـــيما يخص الفكر الغربـــي فشروط التطور وأسباب التماسك حاضرة، أما غـــيره فما زال يفتقر إلى ذلك. مازال تاريخ العالم غير الغربـــي يعيش انكسارات متواصـــلة مهمـــا كانت مظاهره: فكرية ودينيّة وسياسية... إلخ. ما زال بعيداً عن الاطّـــراد الـــذي يدرجـــه في سلم التطور. ومن أبرز ما حققه هذا المنهج في ثقافة الغـــرب، أنـــه أصَّل مقومات الغرب العرقية والدينيّة والفكرية، وثبَّتها انطلاقاً من لحظـــة تاريخـــية معينة. ولّما كان المقوّم الفكري من الأسس التي عدّها ذلك المنهج سلفاً للحضارة الغربية الحديثة فقد اهتم به، وراح ينظم الممارسات العقلية الأولى، لـــيجعل منها مركزاً ومنطلقاً لذلك الفكر، وما إن عثر على قضية المبدأ في سياق الـــتأملات الإغـــريقية، إلاّ وعـــدت هذه القضية، متمثلة بشخص طاليس الأيوني اللحظة الأولى والحقيقية لولادة الفلسفة، ورُتّبت الممارسات اللاحقة جميعها، انتهاء

بالفلسفة الغربية الحديثة على أنها نسغ حي متّصل يُغذّي بعضه بعضاً، ويفسر بعضه بعـــضاً، ومن الطبيعي أنه سيهمل، ما دام يبحث عن الوحدة والتماسك والاطّراد، كـــل المعطيات التي لا توافق معاييره، ورسّخ فكرة خطيرة وهي أنّ كل فلسفة لا تشتغل بالمفاهيم التي أنتجتها الفلسفة الإغريقية أو الغربية عموماً، لا بد أن تستبعد، لأنهـــا في تصور ذلك المنهج غير مؤهلة لأن تكتسب مشروعيتها الفلسفية، وهكذا فرضت ولادة قيصرية للفلسفة، باعتبار أنّ أباها طاليس، وأنّ موطنها الجزر الأيونية ثم الأرض اليونانـــية، وتمّ قطع أواصر الصلة التي تربطها بالموروث الفكري الخصب الذي كان الشرق يمور به قبل ذلك بمدة طويلة.

وعلـــى هـــذا ذهـــب برتراند رُسل إلى «أنّ الفلسفة والعلم، كما نعرفهما، اختـــراعان يونانـــيان، والواقع أنّ ظهور الحضارة اليونانية التي أنتجت هذا النشاط العقلـــي العارم، إنما هو وحده من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير من قبله ولا بعده»[86].

واضح أنّ رُسل يقطع «المعجزة اليونانية» عن منابعها، ويرى أنها وجدت من لا شيء، إلاّ ما هو يوناني خالص، وما رُسل إلاّ نموذج من نماذج لا تحصى، سعت إلى إســـقاط تـــصورات منهجية وليدة العصر الحديث على ممارسات مبكّرة، كان تـــشكّلها قـــد تمّ على نحو طبيعي آنذاك، وبفعل من جملة الأفكار الشائعة في ذلك العصر، وبما أنّ الفلسفة الإغريقية عولجت بواسطة هذا المنظور، فلا بد أن تعلن لها ولادة مفاجـــئة، ولا بـــد أن تقطع صلاتها بالأصول التي تحدّرت منها، ولا بد أن يـــسكت عن تناقضاتها، ولا بد أن تكون يونانية خالصة النقاء، وهذا الضرب من الإكراه المتعسف سَوَّغ منطقياً وعقلياً منذ القرن الثامن عشر، الادعاء بصفاء الفكر الغربـــي، وأصبح الآن «حقيقة». يصعب القول ببطلانها.

يكـــشف كل ذلك انفصام العُرى بين الوقائع كما حصلت وبين الوقائع كما يـــرغب بحصولها. وهنا تدخلت قوة الخطاب الذي أُنتج حول هذه القضيّة، لإعادة صـــياغة مقصودة لكل الظروف التي أحاطت نشأة الفكر القديم، وإقصاء المؤثرات الخارجـــية وشحن الأفكار الجنينيّة، والارتفاع بها إلى مستوى المفاهيم الكبرى، ثم أخضعت حركة التاريخ لسلطة تلك المفاهيم، بحيث يصاغ الماضي والحاضر ليوافق تلك المفاهيم، لأنه بانفصاله عنها يكون قد وقع فيما يحذّر منه المنهج، أي السقوط في تلـــك الهوة العدمية المملوءة بالفوضى، التي لا غاية لها ولا منطق، والتي ترتع في

سكون أبدي، و لم يخترق سكونها العذري بعد سهم التاريخ المنطلق بقوة إلى الأمام بحثاً عن «النهاية». نهاية التاريخ كما يقول فوكوياما.

5. نهاية التاريخ: خلاصة فوكوياما

يمكــن اعتبار مساهمة فوكوياما في كتابه «نهاية التاريخ» أكثر «الوثائق» كــشفاً للأهــداف الــتي يفــضي إليها منهج الوحدة والاستمرارية، ذلك أنّ فوكوياما، مستثمراً جملة من التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية التي وقعت في العقد الأخير من القرن العشرين تقدّم ليدلي بوجهة نظره القائلة، بأنّ الإنسان الغربــــي حقق غاية الحياة، وانتزاع اعتراف الآخرين، وبذلك انتهى التاريخ، لأن المعــنى الذي يريد الوصول إليه، أي غايته قد تحققت وهي «الليبرالية» أو «الديمقــراطية الــرأسمالية الحرة». ويحاول فوكوياما عبثاً أن يصطف إلى جوار هيغل وماركس وكونت، وإذا كانت إمكاناته لا تسعفه فإنّ غاياته ربطته معهم بــرباط وثــيق، ففكرة «نهاية التاريخ»، موصولة بــ «النهايات» التي قال بها أولئك. وتبدو المماثلة بينه وبين هيغل من ناحية الأهداف كبيرة، وبدرجة أقل مــع مــاركس الــذي طالما حلم بــ «نهاية» مخالفة تماماً للنهاية التي وصفها فوكوياما.

وكــان هــيغل ذهب إلى أنّ العقل/الروح هو/هي محرك التاريخ وغايته تحقق الإدراك المطلــق من قبل الروح لذاتها، أي حضور الفكرة الشاملة في الوجود، أما مــاركس فقال إنّ محرك التاريخ هو «فعل» الإنسان، وغايته امتصاص التناقضات الطبقــية، وإذابــة التعارضات الاجتماعية، وصولاً إلى عالم مطلق من المساواة، أما فوكــوياما فقد قرر أنّ النفس الباحثة عن اعتراف الآخرين بها هي المحرك للتاريخ، وأنّ غايــتها انتــزاع الاعتراف الذي سيؤدي إلى نوع من السيادة التي تتحقق في فضاء حرّ ديمقراطي.

يــبدو خطــاب فوكوياما السجالي الذي لا يدخر وسعاً في ممارسة الهجوم والتــسويغ والتعرّض خطاباً مجازياً في بعض فقراته، وهو عموماً يفتقر تماماً إلى قوة الفــروض وعمــق التحليلات التي نجدها عند كانت وهيغل وماركس وكونت، وكأنــه يــستعين بقوة الوقائع الخارجية التي يصفها، وهي مجموعة الانهيارات التي شهدها العالم قرب نهاية القرن العشرين. على أنها الدليل الساطع الذي يبرهن على

صــواب رأيــه. وتحــضر الاستعارة في الفكرة الختامية التي يمكن اعتبارها المركز الأساسي لمفهوم «نهاية التاريخ» عنده.

يقول فوكوياما: «يبدو لي، أنّ الجنس البشري كما لو كان قطاراً طويلاً من العربات الخشبيّة التي تجرها الجياد متجهاً إلى مدينة بعينها عبر طريق طويل في قلب الــصحراء، بعــض هــذه العربات حددت وجهتها بدقة، ووصلت إليها بأسرع مــا يمكن، والبعض الآخر تعرض لهجوم من الآباش «الهنود الحمر»، فضلّ الطريق، والــبعض الــثالث أنهكــته الرحلة، فقرر اختيار مكان وسط الصحراء للإقامة فيه وتــنازل عن فكرة الوصول إلى المدينة، بينما من ضلوا الطريق راحوا يبحثون عن طــريق بديلــة للوصــول إلى المدينة، وفي النهاية يجد الجميع أنفسهم مجبرين على اســتعمال نفــس الطريق، ولو عبر طرق فرعية مختلفة للوصول إلى غاياتهم، وفعلاً تصل أغلب العربات إلى المدينة في النهاية. هذه العربات عندما تصل لا تختلف عن بعــضها الــبعض إلاّ في شيء واحد هو توقيت وصولها إلى المدينة، سرعة أو بطء وصولها إلى الديمقراطية الليبرالية، ومن ثم رحلتها الطويلة.. نهاية التاريخ»[87].

أول مــا يلاحــظ على فكرة فوكوياما الإطار المجازي التشبيهي المستعار من الصورة التقليدية لرعاة البقر في أمريكا. هذا الإطار التي يرتب مجموعة من العناصر بعضها جوار بعض، لو تمّ تصنيفها وتحليلها واستنطاقها، لتبيّن أن تصور فوكوياما غــير متــسق، ولا يخلــو من التناقضات. ويمكن أن يكشف تحليل المضمون إبعاد الفكــرة بالصورة الآتية: أنّ الجنس البشري قافلة من العربات (السياق يقتضي أن تكــون قافلــة بــدل قطــار) محكوم عليها (بحثاً عن انتزاع الاعتراف والاستئثار بالاهتمام) أن تتجه إلى مدينة بعينها (الغرب حيث الديمقراطية الليبرالية)، ولا خيار أمامهــا إلاّ المرور بطريق يخترق قلب الصحراء (المجتمعات المتخلفة والبدائية). أما وقد انطلقت القافلة منذ القدم (منذ بدء الخليقة) فقد وضعت في اعتبارها أن تصل إلى غايــة معينة (الحرية والمساواة)، إلاّ أن التمايز والتراتب سرعان ما ظهر في تلك القافلــة بسبب عدم التماثل في إدراك الأهداف، وعدم القدرة على مواصلة الرحلة الطــويلة، فــضلاً عن مخاطر الطريق. الأمر الذي أدى إلى انقسام القافلة إلى ثلاث مجموعات:

1. المجمــوعة الأولى الــتي حــددت أهدافها ووجهتها بدقة، ووصلت إلى المدينة بأســرع وقت ممكن، وبالنسبة إلى هذه المجموعة فقد بلغت غاياتها، وتحققت

مقاصـــدها بنـــيل الاعتـــراف، ومن ثم فالتاريخ انتهى بالنسبة لها، لأن الذات حققـــت لهـــا بواســـطة الديمقراطية الليبرالية الغاية المطلوبة. ومن الواضح أن فوكوياما يقصد بهذه المجموعة المجتمع الغربـــي، وبخاصة الأمريكي.

2. المجمـــوعة الثانـــية تعرضت لهجمات الآباش فضلّت الطريق (يختار فوكوياما للآخـــر تـــشبيهاً خاصـــاً استناداً إلى مبدأ التفاوت، فالآباش لا وظيفة لهم في تصوره إلاّ الهجوم على القافلة، أي محاولة إعاقة التقدم البشري) أي أنها وقعت تحت ظرف طارئ ومفاجئ، كأن يكون سياسياً أو دينياً أو عرقياً، يحول دون وصـــولها في الـــوقت المناســـب، فيتأخر وصولها، ويرجح أنها المجتمعات التي خـــضعت لنظم شمولية في الغرب نفسه، فهذا ما يوحي به خطاب فوكوياما، لأنها سرعان ما تعثر على طرق بديلة.

3. المجمـــوعة الثالـــثة وهي التي تفتقر إلى القدرة على المضي في الرحلة إلى نهايتها المرســـومة، ولهذا تقرر التنازل عن فكرة الوصول إلى المدينة، وتختار الإقامة في الـــصحراء. وســـتظل تعيش أوضاعاً تاريخية، أي ستكون ضحية التناقضات والتـــشنجات العرقية والدينيّة والسياسية، ومن الواضح أنه يقصد بها المجتمعات غـــير الغربية. وما يثير الغرابة أنّ هذه المجموعة لها قدرة اتخاذ قرار وحيد وهو الـــبقاء في الـــصحراء. وذلك يناقض فكرته الغائية، لأنه كان أكد أن القافلة متجهة إلى هدف محدد مسوقة بـــ «التيموس» لتحقيق ذلك. ولكنّ فوكوياما يـــتجاوز هذا التناقض بسهولة، ويعود للتأكيد بأنّ الجميع لا بد أن يصلوا إلى غايـــاتهم، والاخـــتلاف يكمن فقط في توقيت الوصول وليس في المعنى الذي ينطوي عليه. الوصول هو نوع من تحقيق الذات لذاتها، وبذلك ينتهي مسعاها وتبلغ غايتها المرجوة.

يقـــيم فوكوياما تصوره لضرورة التقدّم واطّراده على ركيزتين، الأولى: علم الطبـــيعة الحديث الذي يتقدم بآلية يعطي انتشارها المتقدّم توجهاً وتجانساً للتاريخ الإنـــساني على مر القرون، والثانية: الرغبة في الاعتراف. ثم يشير إلى المعوقات التي تحول دون أن يمضي التقدّم بصورة سليمة، وهي: الدين والقومية والتفاوت الطبقي وعـــدم القدرة على المشاركة[88]. يتساءل فوكوياما فيما إذا كانت هنالك مخاطر تهـــدد الديمقـــراطية الليبرالية التي هي نهاية التاريخ! ويضع جوابه الذي يشتقه من مجمـــوعة مـــن الأحـــداث الـــتي شهدها العالم، وهو الإقرار بوجود تحديات ضد

الديمقراطيات الليبرالية ولكن هذا لا يعني عدم تحققها، فمعياره ما بعد تاريخي، ومن أجل تأصيل فكرته يستدعي قراءة «كوجيف» لأفكار هيغل ومؤداها: نهاية التاريخ تحـــل حينما يتحقق الاعتراف والتقدير، وبمعنى من المعاني، فإنّ الأمر يتعلق بمسألة الكـــرامة الإنـــسانية في المـــستقبل الـــتي لا ضامن لها إلاّ الديمقراطية، أي الرغبة والاعتـــراف المكفـــولان، وهـــذا الأمر يلتقي مع عملية الاطراد التي يقودها العلم الطبيعـــي. وهكذا يختزل فوكوياما القضية إلى النتيجة الآتية: بسبب ذلك فإن آلية العلـــم الطبيعـــي والرغبة في الاعتراف يقودان لا محالة إلى «الديمقراطية الرأسمالية الحرة».

لعلّ أبرز ما يمكن الوقوف عليه تأكيد فوكوياما المبالغ فيه على نـــزعة الذات الراغبة بالاعتراف، وبالمقابل تجاهل رغبة المساواة مع الآخرين، فقد جرى تضخيم الأولى وتغيـــيب الثانـــية. لم يستطع أن يقيم توازناً بين مفهوم تحقيق الذات وبين احتـــرام الآخر. ويعود ذلك، كما يقول مطاع صفدي[89]، إلى أنّ فوكوياما انتزع مفهـــوم «الرغبة التيموسية» من كلية الإنسان التي تضمّ العقل كذلك. فالرغبة في تأكـــيد الذات دون رقابة العقل كانت تفضي دائماً إلى العنف الفردي والجماعي، ومـــن أبرز نتائجها مبدأ القوة العارية الذي حاول عقلنة الحرب والتمييز العرقي، الأمر الذي يقود إلى الأخذ بحتمية الرأسمالية بوصفها خياراً وحيداً لمستقبل البشرية ونهايـــة لها. وهذا الأمر سيقسم العالم إلى مجموعة محكوم عليها أن تعيش تناقضات الـــتاريخ الأبدية، ومجموعة ترتع فيما بعد التاريخ، ولها أن تتمتع بكمالات الرغبة والوعـــي كمـــا تشاء، إلاّ يعني ذلك أنّ مفهوم «نهاية التاريخ» ما هو إلاّ مفهوم لتركيب تراكمي يعبر عن فلسفة التمييز والإقصاء التي حكمت المشروع الغربـــي طوال تاريخه، وهو مفهوم يعاكس في مضمونه المفهوم الذي أشاعه الاستعمار الذي ادعى حمل رسالة الإنسان الأبيض.

مفهوم فوكوياما يريد أن يكرس الفصل النهائي بين إنسانيتين، فصل يتضمن يأساً وتيئيساً من معظم الإنسانية، من كل «بقية العالم» التي خسرت نهاية اكتمال التاريخ، ولم يبق لها سوى الركون إلى مكان النفايات فقط. ويتضمن بالمقابل عزل النخبة في عرض خارج العالم. والعلاقة الوحيدة بينهما هي مبدأ الإخضاع بالقوة، فالموعـــودون بجنة «نهاية التاريخ» هم «القبيلة البيضاء – الشقراء»، أما الآخرون، وهم معظم الإنسانية، فلم يعد تصنيفهم في خانة المتخلفين يكفي للتعبير عن رحلة

التـــصفية الأخـــيرة، والمطلوب هو القطيعة المطلقة بين سكان الجحيم «التاريخي» والنخبة الفائزة بالنعمة الخلاصية وحدها دون العالمين.

6. نقد مبدأ الاطّراد: بوبر ونقض قانون الحتمية

على الرغم من شيوع منهج الوحدة والاستمرارية وسيادته في الفكر الغربـــي الحـــديث، فـــلا نعـــدم نقداً له هنا وهناك، وهو نقد ظلّ في معظمه مقتصراً على الإجـــراءات المنهجية، ودار سجال حول مدى فعالية هذا المنهج في معالجة الظواهر التي يدرسها، وتعارضه مع طبيعة الأشياء، و لم يوجه نقد جذري، فيما نعلم، للرؤية التي أظهرته ولازمته، ولا للنتائج التي أفضى إليها خارج حدود الغرب. ومن ذلك أنّ «شبنجلر» حاول طعن مفهوم التطور، واعتبر أنّ التصوّر القائل باطراد التاريخ وخطـــه الأفقي وهم شاع في الفكر الغربـــي لدى عدد من الفلاسفة والمفكرين، وهـــو يـــرى أنّ التاريخ شأنه شأن الكائن الحي، يعيش زمناً خاصاً به، هو مسرح لعدد كبير من الحضارات، تطبع كل منها صورها الخاصة بها على الإنسانية، ولكلّ حـــضارة إمكانات تنبت وتنضج وتذبل وتفنى إلى غير عودة، فالتاريخ العام مكوّن من كائنات عضوية هي الحضارات، وكل حضارة منها تشابه الكائن العضوي تمام المشابهة – في أطوار حياته. التاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات[90].

ويمكـــن أن نعثـــر لدى توينبـــي نقداً آخر يندرج في اتجاه مقارب فالحضارة حـــسب مـــنظورهِ نتاج دوافع وظروف مختلفة، ولا يمكن حصرها بأسباب عرقية وجغـــرافية، إنما السبب الرئيس هو استجابة المجتمع لـــ «تحدّ» صادر إما عن بيئة ماديـــة أو وســـط بشري أو كليهما، فالمجتمع خلال تطوره يصادف صعاباً تهدد وجـــوده وكيانه، فيواجه هذا التحدي ببذل جهود مضاعفة استجابة لحب البقاء، فـــإذا مـــا واجه هذا التحدّي بنجاح وتغلّب عليه تمكن من زيادة قوته الداخلية، وقدرته الخلاقة بحيث يؤدي ذلك إلى نشوء ما يطلق عليه اسم «الحضارة». أما إذا لم يـــتمكن من مواجهة هذا التحدّي بنجاح فإنه يفقد قيمته وهيبته ورفاهه المادي، وربما آل به الأمر إلى الفناء أو الزوال، ويحاول توينبـــي نقض الفكرة القائلة بأنّ لا حـــضارة سوى الحضارة الغربية بقوله: «إنّ هذا رأي خاطئ تردَّى فيه المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي، وأوحى به مظهر الحضارة الغربية الخـــدّاع، إذ استطاعت في العصور الحديثة أن تلقي شبكة نظامها الاقتصادي على

جميع أنحاء العالم، وتلا توحيد العالم اقتصادياً على أساس توحيده سياسياً إلى نفس المدى تقريباً وعلى نفس الأساس الغربـــي» وهذا أفضى إلى أنّ «جميع دول العالم تكوّن جزءاً من نظام سياسي واحد ينبعث من أصل غربـــي»[91].

وفي هـــذا السياق ينتظم نقد كارل بوبر لقانون تطور المجتمع الذي هو عماد مـــنهج الوحدة والاستمرارية، ويذهب بوبر إلى أنّ الرأي الذي يعتبر المجتمع يعيش حالـــة انـــتقال دائمة ضمن فترات متعاقبة، هو الذي أدى إلى التعارض بين العالم الاجتماعـــي المتغيّر والعالم الطبيعي غير المتغيّر، وهو الذي بسببه نشب التضاد بين المـــذهب التاريخـــي والمذهب الطبيعي، ولكن هذا الرأي من جهة أخرى هو الذي أدى إلى ظهـــور اعـــتقاد مؤيد للمذهب الطبيعي، أي الاعتقاد الذي ينطوي على نـــــزعة علمية والذي يقول بوجود قوانين التعاقب الطبيعية. وكان أصحاب هذا الاعـــتقاد في أيـــام «كونت» و«مل» يرون أنه مؤيد من جانب التنبوءات الفلكية بعيدة المدى، ثم استمدوا له العون من مذهب «دارون». والحق، كما يقول بوبر، إنّ التشيّع للمذهب التاريخي، إنما هو جزء من التشيّع للمذهب التطوري، ومعروف أنّ مذهب التطور فلسفة تدين بقدر كبير من تأثيرها إلى ما نشأ من تعارض ظاهر بعـــض الشيء بين فرض علمي بارع يتعلق بتاريخ الأنواع المختلفة من الحيوانات والنباتات الأرضية، وبين نظرية ميتافيزيقية قديمة اتّفق لها أنها كانت جزءاً من عقيدة دينـــيّة راسخة، وعلى ذلك فإنّ البحث عن قانون لـــ «نظام ثابت» في التطور لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال في متناول المنهج العلمي، سواء في علم الحياة، أو في علـــم الاجتماع، وسبب ذلك كما يقول بوبر، أنّ تطور الحياة على الأرض، أو تطور المجتمع الإنساني، عملية تاريخية فريدة، ويمكن الافتراض أنّ عملية التطور تتم وفقـــاً لقوانين علّية مثل قوانين الميكانيكا والكيمياء والوراثة والتفاضل والانتخاب الطبيعي وغيرها.

ولكـــن العبارة التي يمكن بها وصف هذه العملية ليست قانوناً، إنما هي قضية تاريخية مخصوصة، ذلك أنّ القوانين الكلية - كما يقول هكسلي - تتعلق أحكامها بـــنظام ثابـــت، أي أنها تصدق على كل العمليات المندرجة في نوع معين. وعلى الـــرغم مـــن أنه لا يوجد ما يمنعنا من صياغة قانون كلي بناء على مشاهدة كان موضـــوعها حالـــة واحدة مفردة، فإنّ أي قانون يصاغ لا بد من اختباره أولاً في حـــالات جديدة، ليأخذه العلم مأخذ الجد، ولا أمل في اختبار فرض كلي، أو في

العــثور على قانون طبيعي يقبله العلم، إذا اقتصر، وإلى الأبد، على مشاهدة عملية واحــدة فــردة، وبالطبع لا يمكن أن تسعف مشاهدة عملية واحدة فردة في التنبؤ بمــستقبل تطــورها، ومهما بذل من جهد في مشاهدة نمو يرقة واحدة، فذلك لن يساعد على التنبؤ بتحولها، فيما بعد، إلى فراشة[92].

يعلّــق العروي على مضمون فكرة بوبر قائلاً بأنها ظهرت على خلفية حركة ازدهــرت في أواخــر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت تهدف إلى تحريــر العلــم الموضــوعي من كل تأثير اجتماعي أو تاريخي، ولذلك ميزت تلك الحــركة في كــل اكتشاف علمي بين ظروف التحصيل وطرق الإثبات، والنقطة الجوهــرية في مقــولة بوبر هي أنّ الميدان الوحيد الذي يتحقق فيه تقدّم فعلي هو مــيدان العلــم التجريبــي، وبما أنّ مفهوم التقدّم (الإنجاز، التجسيد) أساسي في تنبوءات التاريخانية، فلا وجود لأي تقدم إلاّ إذا طابق منطق التاريخانية منطق العلم، وهــذا أمر غير حاصل إذ مقدمات هذا وتلك متناقضة[93]، ويدعو بوبر إلى تطبيق منهجــية علوم الطبيعة في دراسات المجتمع والتاريخ، فهو من أنصار الوضعانية في التاريخــيّات، ولا يوجد في نظره تاريخ موحد، بل تواريخ جزئية، ولا يوجد قانون تاريخــي بــل توترات جزئية، ولا توجد غاية مرسومة تتحكم في حاضر ومستقبل البشرية.

الهوامش

(1) محمـــد عزيـــز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، القاهرة: دار المعارف، 1990، ص 204.
(2) ميـــشال دوفيز، أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص، بيروت: دار الحقيقة، 1980، 1: 17.
(3) م. ن.، 1: 18.
(4) تـــزفتيان تـــودروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، القاهرة: دار سينا، 1992، ص 11.
(5) م. ن.، ص 11.
(6) ريجـــس دوبريه، زائر الفجر: كريستوف كولومبس مكتشف أم قرصان، ترجمة ليلى غانم، طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر، 1994، ص 33.
(7) تودروف، ص 18.
(8) دوبريه، ص 55.
(9) بـــول كلافال، المكان والسلطة، ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1990، ص 193.
(10) دوفيز، ص 20.
(11) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القاهرة: دار الثقافة، 1979، ص 48.
(12) دوفيز، ص 20.
(13) هـــيغل، المـــدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1980، ص 69.
(14) أورد دوفيز النصوص المذكورة، ص 20–22.
(15) برتـــراند رســـل، حكمـــة الغـــرب، تـــرجمة فؤاد زكريا، الكويت: عالم المعرفة، 1983، 2: 287.
(16) أرنـــولد توينبـــي، الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة نبيل صبحي، بيروت: الدار العربية، 1969، ص 36.
(17) تودروف، ص 33.
(18) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1989، ص 75.
(19) م. ن.، ص 89–90.
(20) م. ن.، ص 76.
(21) م. ن.، ص 78–80.
(22) كلود ليفي شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1981 ، ص 23.
(23) م. ن.، ص 31 و34.
(24) روجـــيه غـــارودي، حـــوار الحضارات، ترجمة عادل العوّا، بيروت: منشورات عويدات، 1978، ص 37.
(25) م. ن.، ص 42.
(26) م. ن.، ص 17.

(27) روجـيه غـارودي، وعود الإسلام، ترجمة مهدي زغيب، بيروت: الدار العالمية، 1984، ص 13؛ وحوار الحضارات، ص 8 و37 و93.
(28) غارودي، حوار الحضارات، ص 93.
(29) غارودي، وعود الإسلام، ص 13؛ وحوار الحضارات، ص 17.
(30) م. ن.، ص 22–23.
(31) أفلاطـون، محـاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966، ص 13–14.
(32) م. ن.، ص 47–78.
(33) نيتـشه، الفلـسفة فـي العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1983، ص 43.
(34) سـمير أمـين، ص 96. وللتفصيل نحيل على العرض الموسع الذي قدّمه حسين مروة عن نتائج هذه النظرية «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، بيروت: دار الفارابي، 1985، 1: 113–121.
(35) أورد هـذه النـصوص لوكاش، تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، بيروت: دار الحقيقة، 1982، 4: 69، 71، 81.
(36) سمير أمين، ص 97.
(37) أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1981، 1: 175.
(38) غارودي، حوار الحضارات، ص 33.
(39) جوسـتنيان، مدونة جوستنيان في الفقه الروماني، ترجمة عبد العزيز فهمي، بيروت: عالم الكتب، د. ت، ص 8.
(40) نيتشه، ص 39. ويقول شتراوس «كانت العصور القديمة تخلط كل ما لا يشترك مع الثقافة اليونانية، ومن بعد الثقافة اليونانية – الرومانية اسم البربري، وفيما بعد استعملت الحضارة الغربية تعبير متوحش في المعنى ذاته»، العرق والتاريخ، ص 13.
(41) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص 94.
(42) م. ن.، ص 103.
(43) م. ن.، ص 107.
(44) م. ن.، ص 182.
(45) م. ن.، ص 184.
(46) أوردتـه أميـرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، القاهرة: دار الثقافة، 1980، ص 8.
(47) أورده محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990، ص 35–36. ومعروف أنّ أرسطو قد «قصر لفظ الأحرار على اليونانيين وحدهم، أمـا العبـيد فهـم غير اليونانيين، وهم المتبربرون»، محمد علي أبو ريان وحربي عباس عطيتو، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1992، ص 187.
(48) غارودي، حوار الحضارات، ص 34.

(49) سمير أمين، ص 99.

(50) غارودي، حوار الحضارات، ص 36.

(51) عزيــز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص 21.

(52) غارودي، حوار الحضارات، ص 265–266.

(53) ريجــيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت: دار الآداب، 1986، ص 430.

(54) م. ن.، ص 439. ونــشير إلى الفقرة المهمة التي خصصها دوبريه لـــ «عقدة أوغسطين» التــي كشف فيها محاولات التماثل التي بذلها أوغسطين ليمارس دوراً مشابهاً لدور المسيح، ص 421–440.

(55) ســمير أمين، ص 104. وللتوسع في كشف حيثيات وتفاصيل المشروع الغربي يُنظر سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، الفصول 1، 4، 5، 8.

(56) شتراوس، ص 41.

(57) عــبد الله العــروي، الأيديولوجــية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، بيروت: دار الحقيقة، 1979، ص 148.

(58) نُحــيل علــى مقدمـــة مكــسيم رودنسون لكتاب العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص 8.

(59) جــورج طرابيــشي، المــثقفون العرب والتراث، لندن: دار رياض الريس للنشر، 1991، ص 207.

(60) جوزيــف شــتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، بيروت: دار التنوير، 1982، ص 16.

(61) نُحيل بهذا الصدد على عنوان كتاب شايغان، النفس المبتورة، لندن: دار الساقي، 1991.

(62) دوبريه، نقد العقل السياسي، ص 491.

(63) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992، 2: 373.

(64) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ، بيروت: دار العلوم العربية، 1993، ص 70.

(65) لــويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، القاهرة: مركز الأهرام، 1987، ص 43.

(66) ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت: دار التنوير، 1981، ص 26.

(67) م. ن.، ص 78.

(68) العروي، مفهوم التاريخ، 2: 310.

(69) غانم الهنا، فلسفة التاريخ، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1968، 2: 986.

(70) محمــد عابــد الجابري، التراث والحداثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 99.

(71) أحمــد محمــود صبحي، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1990، ص 166–170.

(72) برهييه، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1987، ص 26.
(73) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، الكويت: وكالة المطبوعات – بيروت: دار القلم، 1979، ص 20.
(74) عمانوئيل كانت، نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب «النقد التاريخي»، القاهرة: دار النهضة العربية، 1970، ص 281–295.
(75) روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، بيروت: دار الحقيقية، 1983، ص 216.
(76) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، 1986، 1: 129.
(77) والتر ستيس، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، 1980، ص 613.
(78) هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، بيروت: دار الطليعة، 1981، ص 30.
(79) روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب إبراهيم قريط، دمشق، ص 315.
(80) بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 25؛ وبرهييه، الفلسفة اليونانية، ص 32.
(81) كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة حنّا عبود، دمشق: دار دمشق، 1972، ص 102.
(82) جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنّا الشاعر، بيروت: دار الأندلس، ص 26.
(83) ماركس، ص 173.
(84) هنري لوفيفر، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، القاهرة: دار الفكر المعاصر، 1978، ص 59.
(85) غانم الهنا، ص 2: 988.
(86) برتراند رسل، حكمة الغرب، 2: 287.
(87) فوكوياما ص 278–279.
(88) أثارت هذه الأفكار ردود فعل سجالية بين الدارسين، انظر على سبيل المثال آراء الباحثين الروس في كتاب «نهاية التاريخ ودراسات أخرى»، ترجمة يوسف جهماني، بيروت: دار الحضارة الجديدة، 1993؛ وآراء نوديا وافنيري في مجلة «أبواب»، لندن: دار الساقي، ع 7 ، لسنة 1996.
(89) مطاع صفدي، نهاية التاريخ: بيان التيموسية المظفّرة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز الإنماء القومي، ع 100–101، لسنة 1993، ص 7 و13.
(90) عبد الرحمن بدوي، اشبنجلر، القاهرة 1945، ص 71.
(91) أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة 1966، 1: 80.
(92) كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبرة، لندن: دار الساقي، 1992، ص 118–119.
(93) العروي، مفهوم التاريخ، 2: 379.

الباب الأوّل

الركائز الفلسفيّة
لنزعة التمركز الغربي

إرهاصات العلم وانهيار سلَّم التصوّر اللاهوتي

1. تبصّرات روجر بيكون

اقترنت الولادة الرمزية للغرب الحديث بشيوع التفكير العقلي - العلمي داخل إطار منهجيّ مغاير للإطار الذي أشاعه النموذج اللاهوتي في العصور الوسطى، والواقع إنّ هذا النمط الجديد من التفكير قد ظهر من صلب تناقضات الفكر اللاهوتي المدرسي الذي بلغ ذروته المدرسية في القرن الثالث عشر. ومعروف أنّ الأفكار التي وضعها آباء الكنيسة والقديسون ورجال الدين أفضت إلى تشكيل صرح اللاهوت المسيحي طوال الحقبة الأولى من العصور الوسطى، إذ أصبح «النموذج اللاهوتي» هو المرجعية التي توجّه السجال الفكري، وما من ممارسة فكرية إلاّ واتصلت بمضمون ذلك النموذج وهو المحمول الديني، ذلك لأن الفضاء العام للفكر الذي تسيطر عليه الكنيسة وتوجهه حسب حاجاتها، جعل المعنى الديني للحياة هو الموضوع الشائع، وبخاصة تنظيم العلاقة بين المؤمنين والمسيح والله.

ومع مرور الزمن كانت هذه الفكرة المركزية تزداد تصلّباً، ومعها يتصلَّب المنهج الذي تستعين به في دعواها، فتعالت بذلك عن الواقع، وشكّلت حول نفسها سياجاً عقائدياً متيناً وسيلته «السجال اللاهوتي» ويصطلح على ذلك بـ «الفلسفة المدرسية» التي أنتجت تصورات منطقية مجردة تُملأ مرة بالأفكار الأفلاطونيّة، وأخرى بالأفكار الأرسطية، دونما اهتمام بالأبعاد الواقعية - التاريخية للفكر الديني والاجتماعي. وفي القرن الثالث عشر اختمرت الأزمة في طيّات «الفلسفة المدرسيّة». تتكشّف طبيعة هذه الأزمة عند أعلام هذه الفلسفة في القرن المذكور. مثل: جروستيت (1170-1253) وبونا فنتورا (1221-1274) وتوما الأكويني

(1225–1274) وروجر بيكون (1214–1292) ودانـــز سكوت (1266–1308). ففـــيما تظهـــر بوادر أولية للتفكير العلمي عند جروستيت، وتعلن عن نفسها عند بيكون وسكوت، فإنّ تلك النـــزعة كانت غائبة عند الأكويني وبونا فنتورا، بل إنّ الأخير اضطهد بيكون.

نبـــتت بـــذور هـــذا الفكر الجديد وسط الأزمة التي كانت تعصف بالتفكير المدرسي وظلت تنمو مدة طويلة تزيد على قرنين قبل أن تجنى ثمارها. فبيكون أحد أعضاء النخبة الخماسية المذكورة تنبّه إلى ضرورة تغيير مسار التفكير الذي أصبحت مـــنطلقاته قاصـــرة عن أداء الوظائف المناطة به، وأرجع أسباب القصور في كتابه «السفر الأكبر» إلى: اتباع سلطة ضعيفة غير ملائمة، وتأثير العادة، ورأي الجمهور غير المتعلم، وإخفاء الجهل بادعاء الحكمة[1]. ودعا إلى أن تحل التجربة العلمية محل الـــبراهين الجدلية، نقلية كانت أو استدلالية، ذلك أنه حصر وسائل المعرفة بالنقل والاستدلال والتجربة، أما النقل فلا يولّد العلم ما دام لا يعطي علة ما يقول، وأما الاســـتدلال فلا يمكن بوساطته التمييز بين القياس البرهاني والقياس المغالطي إلاّ إذا أيدت التجربة نتائجه، لأنها الأداة التي تظهر للعيان[2].

ولهذا، رتبّ العلوم طبقاً للتعاقب الآتي: الرياضيات، العلوم الطبيعية، الفلسفة النظرية، الأخلاق، اللاهوت. وبما أنه ما زال مشبعاً بالتفكير اللاهوتي، وواقعاً تحت ســـيطرة نمـــوذجه، فقد كان – شأنه في ذلك شأن القديس أوغسطين – يرى أنّ اللاهوت نوع من الحكمة الكلية التي تلتقي فيها العلوم جميعها، ولم يكن قادراً على تجاوز هذه الفكرة الشائعة آنذاك. فالظرف التاريخي لم يكن دفع إلى الأمام بالسؤال الأساسي حول مدى صلاحية اللاهوت بوصفه علماً. ومن هنا، فإنّ بيكون ذهب إلى القول بأنّ العلم التجريبـــي يمكن أن يكون في خدمة الكنيسة، يهيئ لها أسباب النجاح في مهمتها، وعلى هذا فلا يليق أن يضطلع بالتبشير الديني إلاّ العلماء[3].

ممـــا تنبغي الإشارة إليه في هذا السياق المبكّر لظهور بوادر التفكير العلمي أنّ روجر بيكون أكّد على أنّ الرياضيات هي فن البرهان، ولذا يتوقف المنطق عليها، إذ فـــيها دون ســـواها يمكـــن التعرّف إلى طبيعة المبادئ أو الأصول، أو النتائج. والـــبرهان الحق الذي يبيّن العلة الذاتية الضرورية. بدون الرياضيات لا تفهم العلوم ولا تُعلّـــم، فهي ضرورية للغاية في تكوين العلم، وإذا لم يُستعن بالرياضيات، فإنّ العلـــوم تـــتحول إلى مجمـــوعة من الظنون والأخطاء. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ

إمكانية التجربة في الرياضيات ناقصة، لأنها لا تمكّن من إظهار الحقيقة في جزئيتها، وهنا لا بد من استكمال الأمر باللجوء إلى التجربة التي تكشف الظواهر في ذاتيتها، فتولّد في النفس يقيناً أقوى من يقين الاستدلال.

يلـــزم الاستدلال فقط بتسليم النتيجة، أما التجربة فتُقنع بصحتها. وللتجربة وظيفـــتان: تحقـــيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال، واستكشاف حقائق جديـــدة، فتنتهي إلى تكوين علم قائم برأسه، هو «العلم التجريبـــي»، وهو علم يمكّـــن الإنسان من فرض سلطانه على الطبيعة، ذلك أنه يتيح إمكانية فهم الظواهر الطبيعية، ووسيلته الاستقراء أي الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من جملتها القانون الكلي[4]. أما معاصره دانـــز سكوت فقد أكد أنّ المعرفة تنشأ من الحواس. والطبـــيعة يحكمها قانون العلية، والتجربة والملاحظة والاستقراء أساس العلم وضد الأحلام والخرافات والأوهام[5].

كانـــت هـــذه الأفكـــار قد وردت عند أشخاص لم يشقّوا عصا الطاعة عن اللاهـــوت، و لم تُلفت الانتباه كثيراً عند معاصريهم، لأن النموذج الفكري السائد آنـــذاك كان يولي اهتماماً بالقواعد أكثر مما يعنى بحيوية الأفكار ذاتها، وستمرٌّ مدة طـــويلة قبل أن يعاد الاعتبار لهذه الشذرات المبكرة، فالتحولات الداخلية في أنظمة الفكـــر تـــتطور بـــبطء، وليس مستغرباً أن يبدأ الضيق بالفكر القديم في أوساط الكنيـــسة، لأن أزمة الأفكار تنشب غالباً في الوسط الذي يحتضنها، والأدلة كثيرة علـــى ذلـــك، فكوبرنيكوس نفسه كان قساً، والمذهب الاسمي استقام بين رجال الكنيـــسة. واليـــسوعيون عُـــرفوا بنـــشاطهم في مجال العلوم الطبيعية والتجريبيّة والرياضية. وكل هؤلاء دشنوا السبل لظهور العلم الحديث. كما استقام عند روادهِ مثل غاليلو ونيوتن[6].

2. من كتاب الطبيعة إلى قوة المعرفة: غاليلو وبيكون

حـــدّد هيدغـــر العلامـــات المميزة لولادة العصر الحديث من خلال مجموعة مـــتداخلة مـــن الظواهـــر التي أدى تفاعلها إلى ظهور الغرب المنفصل عن العصر الوسيط، والمعلن عن هويته الحديثة، وهي «العلم» و«التقنية الميكانيكيّة» و«دخول الفـــن أفـــق الإستيطيقا الشيء الذي يعني أنه قد صار موضوعاً لما يسمى بالتجربة المعيـــشة، ليـــتحول بـــذلك إلى تعبير عن الحياة الإنسانية» و«التأويل الثقافي لكل

مساهمات التاريخ الإنساني» و«الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها». ويفصّل في دلالـــة بعـــض هذه الظواهر، ليخلص إلى نتائج مهمة. فموضوع «الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها» لا يعني مجرد استبعاد تلك المقدسات واستنكارها، والارتماء في نـــوع من النـــزعة الإلحادية، إنما هو عبارة عن سيرورة ذات حدين: فمن جهة أمكـــن من خلاله للفكرة العامة عن العالم أن تصبح مسيحية. وذلك بالقدر الذي أصبح ينظر فيه إلى أساس العالم باعتباره لا منتهياً ولا مشروطاً ومطلقاً، ومن جهة ثانـــية حولت المسيحية مثالها عن الحياة إلى رؤية للعالم (= الرؤية المسيحية للعالم) فتوافقت بذلك مع ذوق هذه الأيام.

هـــذا الانسلاخ إذن هو حالة فراغ تجاه المقدس المتعالي عموماً، أي حالة من التـــرقّب والحـــيرة. والمـــسيحيّة هي المسؤول الرئيس عن حصوله، والحال أنّ هذا الانسلاخ لا يستبعد التديّن إلاّ نسبياً، إذ معه ستنقلب كل علاقة بالمقدس إلى تجربة دينـــيّة. لكـــنّ المقدسات العليا تختفي عندما تصل الأشياء إلى هذا الحد. ويتم ملء الفراغ الذي يعقب ذلك باستكشاف تاريخي وسيكولوجي للأساطير(7).

أمـــا موضوع «العلم» بوصفه نوعاً من «اختبار الأحداث». فإنه يتقدم هنا لأنـــه ســـيرث تلك التصورات اللاهوتية، وسيكون قائماً على التجربة في العلوم الطبيعـــية. وهذا لا يعني على الإطلاق بأنّ العلوم الطبيعية صارت بحثاً انطلاقاً من التجـــربة، بل العكس هو الصحيح كما يؤكد هيدغر، لأن التجربة لم تصبح ممكنة إلاّ حيـــنما تحـــولت معرفة الطبيعة إلى بحث. الفيزياء الحديثة، مثلاً، ما كان لها أن تكون تجريبيّة، إلاّ لأن ماهيتها من طبيعة رياضية. بينما «العلم» في العصر الوسيط الخاضع للنسق المعرفي اليوناني لم يكن فيه مكان للتجربة العلمية، لأنه لم يكن علماً باحـــثاً، وعلـــى هذا فإنّ كل المحاولات القديمة التي تندرج في هذا المضمار، والتي اســـتعانت بالملاحظة لم تكن قد ارتقت إلى منـــزلة العلم بوصفه بحثاً، أي بوصفه تجربة استكشافية، لأن ما كان ينقص تلك المحاولات هو «افتراض القانون»، وهذا الافتـــراض لم يبدأ إلاّ في التجربة العلمية الحديثة، لأن اقتراح تجربة معناه تمثّل شرط يمكن تبعاً له، ولمجموعة من الحركات أن تلاحظ في ضرورة حصولها. أي أن تكون قابلة لمراقبة الحساب مسبقاً.

وعلـــيه فالقانـــون إنمـــا يتم وضعه انطلاقاً من رؤية المجموع داخل التصميم الأساسي لمجال الموضوعية الذي يراد اختباره. فالتصميم هنا، هو الذي يمنع القياس

الـــلازم رابطاً بذلك بين متطلباته والتمثّل القبلي لشرط التجربة. وهذا النمط من التمـــثّل الذي فيه وانطلاقاً منه تبدأ التجربة وتصير ممكنة، ليس أبداً تخيلاً اعتباطياً، ولهـــذا كان «نيوتن» يقول «إنّ الفرضيات ليست أبدا اعتباطية»[8] لأنها تكون في الحقـــيقة وضعت انطلاقاً من التصميم المخصص للطبيعة وارتسمت فيه، وعلى هذا الأســـاس فالتجـــربة هـــي النهج المحمول والموجّه، في تصميمه وتطبيقه، بالقانون الافتراضـــي لإنتاج الأحداث التي تثبت صلاحية هذا القانون أو تلغيه. فكلما كان مشروع تصميم الطبيعة دقيقاً، كلما صارت إمكانية التجربة سديدة ومضبوطة.

أشار هيدغر إلى جوهر النـــزاع الذي ساد في مطلع العصر الحديث، وهو هل تستخلص الأفكار من التجربة أو أنّ هناك قواعد عقلية قبلية تمارس دورها على أنها محـــددات عامة للتجربة؟ وهو نـــزاع سيشار إليه كثيراً بحسب زاوية نظر كل من العقلـــيّين والتجريبيّين خلال حقبة تكوّن الفكر في بداية ذلك العصر. وفيما يخص أمـــر العلم بوصفه تجربة بحث خاضعة لفرضية عامة، فإنه لم يظهر إلاّ متأخراً. أما «الممارســـات» العلمية السابقة، فهي حسب هيدغر تفتقر إلى روح العلم الحقيقي. وعلـــى هذا فإنّ «روجر بيكون» – الذي أشرنا قبل قليل إلى شذرات من أفكاره «العلمـــية» – لا يعدُّ طبقاً لفرضية هيدغر سلفاً للباحث التجريبـــي الحديث، إنه ليس إلاّ أحد خلفاء «أرسطو».

صـــاغ هيدغـــر دعواه في هذا الموضوع بالصورة الآتية: إنّ امتلاك الحقيقة، أصـــبح مـــع مرور الزمن، يكمن في الإيمان على وجه الدقة. أي في الإيمان المطلق بالكتاب المقدس وسنّة الكنيسة، فصار اللاهوت بذلك من حيث هو تفسير للكلام المقـــدس والوحي المنطبع في الكتابة المقدسة والملقن من طرف الكنيسة، هو المعرفة المثلـــى والمـــذهب الأعلى، فالمعرفة هنا لا تتعلق بالبحث، بل بالفهم الجيد للكلام المـــشكّل للقـــوانين والسُلط التي تلقنه. لهذا السبب كانت الأولوية في هذه المعرفة تعطى لمناقشة خطابات ومذاهب مختلف السُلط. فما هو ذو أهمية هنا، هو مناقشة مخـــتلف المذاهب، ولهذا السبب أيضاً كانت الفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية مرغمة في ذلك الوقت على التحوّل إلى جدل مدرسي. فإذا كان «روجر بيكون» دعـــا، والحالة هذه، إلى التجربة – وهو ما قام به بالفعل – فإنه لم يكن يفهم من هـــذه الكلمـــة: تجربة العلم من حيث هو بحث، بل فرض – بدل مناقشة مختلف المـــذاهب – ملاحظـــة الأشـــياء ذاتها. وهو ما يشكل امتداداً للتجربة الأرسطية.

وبـــيكون لم يـــصل إلى وعي العلم على أنه بحث، فالتجربة الاستكشافية الحديثة ليـــست ملاحظـــة محكمـــة دقيقة وشاملة فيما يخص درجة وامتداد ملاحظاتها، فحسب، بل إنها نهج مختلف جوهرياً في نوعه لإثبات القانون داخل إطار التصميم الدقـــيق للطبيعة، وخدمة هذا التصميم، فكل علم يتأسس من حيث هو بحث عن تـــصميم معـــين كمجال محدد يكون بالضرورة علماً جزئياً. وكل علم جزئي يجد نفـــسه ملزماً بالتخصص من خلال انتشار التصميم عبر المنهاج في حقول مسيجة للاختبار[9].

ويفـــضي كـــل هذا، فيما يخص بيكون إلى أنّ محاولاته كان لها حق «الريادة التاريخية». إلاّ أنها لا تندرج في منظومة علمية، لأنها لم تنتبه إلى أهمية الشرط الذي أشـــار إليه هيدغر وضرورته في كل ممارسة علمية حقيقية والامتثال له. وما يؤكد ذلـــك أنّ بيكون كان يريد أن يضع «علمه التجريبـــي» في خدمة الكنيسة، وأن يـــضطلع العلمـــاء بالتبشير، دون أن يعلم أنّ نموذج التفكير الكنسي هو الذي لا يسمح أبداً أن تظهر ممارسة علمية حقيقية، لأن ذلك يهدّم معنى الحقيقة التي كانت الكنيـــسة تحتكرها منذ مدة طويلة. اقتضى الأمر عملاً نقدياً لهدم النموذج الكنسي للـــتفكير، وهو ما سيؤدي إلى انهيار المنظومة الميتافيزيقية بالشكل الذي تركّبت فيه خـــلال العـــصور الوســـطى، وبناء تصور جديد لمضمون تلك الميتافيزيقيا يوافق الإجـــراءات المنهجية العقلية الجديدة، وجرى نوع من الاستبعاد للتصور اللاهوتي للكون، وظهرت فكرة جديدة عن «الطبيعة».

لم يعد الكون مجموعة من «الأشكال» و«المواد» كما كان شائعاً في الماضي، إنمـــا أصبحت الطبيعة مجموعة ظاهرات، بعضها مرئي للعين الإنسانية، وبعضها غير مرئي، وهي على كل حال قابلة للحساب رياضياً. كانت الطبيعة من قبل مجموعة كائـــنات وموضوعات مماثلة دوماً لذاتها ومسلسلة في نظام متراتب من الأدنى إلى الله. أمـــا الآن فقد أصبحت كتلة من موضوعات خاضعة لقوانين[10]، فأخذ بذلك الفكـــر يهـــتم باكتشاف الحقائق الجزئية أكثر من اهتمامه بالبحث عن «الحقيقة المطلقـــة». وهـــذا أعطى لهذه الحقائق الجزئية قيمتها الصحيحة، وإذ لم ينس تماماً الاهـــتمام الميتافيزيقـــي، إلاّ أنه تُرك «لهواة المطلق». وهذا الانتقال في مركز الثقل للاهـــتمامات الفكرية شجع على البحوث الخاصة بمختلف مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي فرض بدوره أسلوب الإثبات من خلال التجربة. وبالتالي جعل التمييز

بين العلم والتكنولوجيا نسبيا أكثر مما كان في السابق. ومن خلال ممارسة التجربة أخــذ العلــم الحــديث يفسح مكاناً لمنهج الاستقراء إلى جانب منهج الاستنباط. وبذلك أنهى الانفراد بالاستنباط الذي كان الفكر الوسيط قد بالغ في استخدامه[11].

لا يمكن تفسير بروز هذه الظاهرة التي أفضت إلى انهيار سلّم التصور اللاهوتي للعالم إلاّ استناداً إلى وجود ضرب من النقد الموجه للأطر والموجهات التي خضع لها الــتفكير في العصور الوسطى. وهنا اندمج الضيق بالتصورات القائمة بالنقد العميق لهــا، الأمر الذي قاد تدريجياً إلى التحول الذي كانت حقبة النهضة فضاءً تمت فيه عملية التحوّل، فاستبدل نموذج تفكير بآخر، وتم الاستغناء التدريجي عن اللاهوت والانــتقال إلى ضــرب من التفكير الجديد وأسهم في ذلك نخبة من الكتاب، منهم لورنــــزو فــالا (1407–1457) وباتريزي (1529–1557) وكامبانيلا (1568–1639) ورامــوس (1515–1572) وجــيوردانو برونو (1540–1600) ودوكيز (1401–1464) وهــم منتــشرون في أنحاء أوروبا. إلاّ أنّ هذا الخليط اللاهوتي – العلمــي ســرعان ما تمخض عن مجموعة طليعيّة قادت لواء التفكير العلمي وسط ملابــسات اللاهوت وعلى رأسهم كوبرنيكوس (1473–1534) وكبلر (1571–1620) وفرانسيس بيكون (1561–1626) وغاليلو (1564–1642).

تجمّــع جهــد هؤلاء ليشكل المظهر الأكثر بروزاً لولادة العصر الحديث ذي الــسمة العلمية. وأفضت جهودهم إلى تغيير حاسم في مسار تلقي الأفكار الدينيّة حول الكون والطبيعة، وتبيّن قصور الفكر الأرسطي المدرسي الذي أنعشت قوالبه الكنيــسة منذ أن أعاد إليه توما الأكويني الاعتبار، وحلّت أفكار قائمة على أساس الخــبرات المباشرة بالطبيعة بحثاً عن نُظم ثابتة تفسر ظواهرها المختلفة، وشكك في الــبدء بــنظام بطليموس الفلكي المدعوم بالفروض المستمدة من طبيعيات أرسطو، وســرعان ما أبطل كوبرنيكوس إثر صعاب كثيرة، فعالية ذلك النظام، ومعه أصبح التــصور الأرسطي آيلاً للسقوط، وكل هذا غذّى الصراع مع الكنيسة التي كانت طورت وسائل سلطاتها في تفسير الكون على ذلك التصور، وبلغ التعارض أشده في القــرن الــسادس عشر، وكان من نتيجته أن تغلّب الفكر العلمي، وانحسر نسبياً الفكر اللاهوتي، ولكنه ظلّ ماثلاً في كثير من الممارسات العقلية التي كانت تترتب في مــيدان العلوم الإنسانية، وخاصة الفلسفة عند ديكارت وغيره كما سنرى فيما بعــد. ومــن اللازم التريث قليلاً على جهد اثنين من رواد الفكر العلمي الحديث،

وهما غاليلو وفرانسيس بيكون، لأنهما دشَّنا أرضية العصر الحديث من ناحية علمية، وسيكون لجهدهما أثر كبير في ظهور تيار علمي - تجريبي في القرون اللاحقة، يقف إلى جانب التيار العقلي، وهو المظهر الآخر لحركة التحديث في الغرب.

كانت الطبيعة، كما يقول أرنست بلوخ، خلال العصور الوسطى مكان فوضى وبلبلة وخواء، كانت ساقطة، وفيها يمارس الشياطين والأبالسة أفعالهم، وليس ثمة قانون ينظم شؤونها، كل شيء فيها رهين الصدفة والفوضى. إنّ «القانون» فيها إذا ظهر فهو استثناء وكانت الطبيعة مهمَّشة طوال تلك الحقبة، وخاصة المدرسية منها. والتاريخ هو المجال المنظّم والمُتسق الذي - حسب أوغسطين - يبدأ بخلق العالم، ويمر بالطوفان، فميلاد المسيح، وينتهي بيوم الدينونة. جاء عصر النهضة فخضّ هذا التصور وهزّ دعائمه اللاهوتية. أصبح التاريخ هو الميدان المشوّه والمحرّف، وظهرت الطبيعة بصفائها ونقائها ووضوحها الرياضي. أصبحت الطبيعة كتاب الكتب الأكثر وضوحاً وله أسبقية حتى على الكتاب المقدَّس، حروف الطبيعة هي الأعداد وهنا تفهم مساهمة غاليلو على أنها محاولة فاعلة لأن يحصل العقل بالتجربة على معلومات صحيحة عن الطبيعة. وهدف كل تحرّ علمي هو اكتشاف قوانين تسمح بالتعرف إلى الظواهر الطبيعية في حدود رياضية. أصبحت التجربة سؤالاً يطرح على الطبيعة وقد صيغ بطريقة عقلية دقيقة. ومنذ غاليلو أغنى الإنسان باستمرار معرفته بالطبيعة، وسعى لفهم القوانين الداخلية التي تربط الظواهر فيها، وانتهى بأن ركّب علماً يساعده في فهم ذلك والإفادة منه(12).

تمّ ذلك بأن جمع غاليلو بين العلوم الرياضية والتجربة العلمية، وقد ساعد هذا الدمج نسبياً في منح نوع من الاستقلالية للعلوم التجريبية، وبما أنه حاول أن يركّب بين منهجي الاستنتاج والاستقراء، فإنّ المنهج العلمي لديه استند إلى التحليل والتركيب، فيما قاده منظوره الآلي للطبيعة إلى تفسيرها طبقاً لقوانين الحركة. في كل هذا لم يقتصر على إجراء التجارب، واكتشاف القوانين وصوغها، إنما كان الاهتمام الرئيس الذي يشغله هو إرساء دعائم المنهجية العلمية، وتحرير منطق الممارسة العلمية من الشوائب الإيديولوجية والميتافيزيقية، وبلورة الأسلوب العلمي في التعامل مع الطبيعية، والتفكير في ظاهراتها، وتحديد اللغة الملائمة لوصفها وتفسيرها، وكل هذا لم يتم بمعزل عن الفلسفة إذ إنه لم يبلور منهجيته العلمية صدفةً وعفواً، وإنما أحرز ذلك بواسطة النقد الفلسفي المكثف للإيديولوجيا

السائدة في عصره، إيديولوجيا أرسطو المدرسية، فقد فضح في حواراته التناقضات الداخلية للمنهج الأرسطي في استنطاق الطبيعة، وتعارضات بنية هذا المنهج ووظيفته المتمثلة في استكشاف الطبيعة وإنتاج المعرفة بها. ولم يكن ذلك ممكناً دون نقد فلسفي لكل ذلك[13]. وعلى هذا ظهر غاليلو على أنه «الشخصية الرئيسة في دراما الثورة العلمية الكبرى». لأنه نقد واختبر الأفكار القديمة بالفكر والعمل واحدة أثر الأخرى بناء على أسس عقلية واقعية صارمة، وأتى عليها جميعاً، وبذلك قوّض أركان ثقافة بكاملها[14].

لخّص هوركهايمر الإنجاز العلمي لغاليلو بقوله إنّه اختصر كل عمليات التطور في عملية تطور ميكانيكي هو حركة جزئيات المادة. ويمكن إرجاع أعقد عمليات التطور التدريجي، أي تحوّل الكتل الكبيرة، إلى حركة ذرات. وفي وجه تصور العصر الوسيط للسكون كحالة أصلية ومتطابقة بشكل من الأشكال مع كل شيء، دافع غاليلو عن فكرة كون الحركة المستقيمة والمنتظمة هي المفهوم الفيزيائي الأول، وأنه ينبغي مع كل الاعتبارات اللازمة، فهم السكون والحركة على أنهما نسبيان، وكان إثبات هذا المذهب حدثاً تاريخياً ذا أهمية شاملة[15].

وأسهم ذلك في تسهيل المهمة النقدية العظيمة التي قام بها فرانسيس بيكون، الذي بدأ بتوجيه نقد قاس إلى المنطق القديم الذي رآه عاجزاً عن اكتشاف أسرار الطبيعة، بل إنه يؤدي إلى ترسيخ الأخطاء التي تستند إلى مفاهيم قديمة، وعلّة ذلك في رأيه؛ أنّ المنطق الأرسطي أداة غير صالحة للكشف العلمي. إنه منطق قياسي تكون النتيجة فيه صادقة على فرض أنّ المقدمات صادقة، وليس على أنها صادقة بالفعل. وحمل على الاستقراء بالتعدد البسيط الذي اعتمده أرسطو في الوصول إلى حقائق الطبيعة، ودعا إلى تطهير العقل ممّا ترسّب فيه من الأفكار المبعثرة والمفاهيم المزيفة التي تحول دون قيامه بوظيفته على أتم وجه. وأرجع أوهام العقل إلى أسباب حصرها في أربعة أساسية هي: أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح. وأقام بالمقابل منهجاً يقوم على جمع الشواهد التي تتجلّى فيها الظاهرة التي يراد تفسيرها، وتتأتى أهمية كل ذلك في أنّ فرانسيس بيكون اكتشف بعض المبادئ التي تنظّم اتجاه العقل نحو العالم وقام بشرحها، وعمل على تحرير العقل من الأفكار المبتسرة ووجّهه إلى دراسة الحقائق الطبيعية والنفسية والاجتماعية دراسة نزيهة، وبذلك أسهم في تحقيق استقلال العلوم الوضعية[16].

لم يكن كل ذلك ممكناً لو لم يمخض بيكون طبيعة المعرفة الشائعة في عصره، ويحـــدد آفاق المعرفة التي يريدها. وبتوجيه من هذه الاستراتيجية التي تقوم على نقد الفكر القديم، وتحديد قصوره، من جهة، والسعي لاكتشاف فكر بديل أكثر كفاءة وقـــدرة علـــى الإجابـــة عـــن الأسئلة الجديدة من جهة أخرى، تقدم بجملة من التـــصورات مـــؤكداً أنه لا ينبغي أن نعزو قيمة حقيقية إلاّ للمعرفة العلمية القائمة علـــى الاستقراء والتجريب، فالعلم قوة، وينبغي إبعاد البحث عن كل غاية خارج العلـــم، وأكـــد علـــى ضرورة معرفة قوانين الطبيعة، فهي وحدها التي تؤدي إلى الاختـــراع. كما يجب اطّراح الفروض والأوهام والأوثان، ولما كان العقل يميل إلى التعميم السريع، فيجب منعه قدر المستطاع من التدخل في عمل المعرفة، ولا بد له مـــن المـــرور بكل درجات العام قبل الوصول إلى الكلي[17] فالذي يحدد العقل هو الملاحظة والتجربة، أما هو فمجرد أداة تصنيف وتجريد ومساواة ومماثلة، ويرى أن الإنـــسان هو خادم للطبيعة ومفسر لها، وخاضع لنظامها، وخدمة الإنسان للطبيعة هي التي تؤدي إلى إدراك قوانينها وسيادة الإنسان عليها فيما بعد. أي استكشاف كل ما يتصل بها[18].

تـــتطلب كل معرفة جديدة ممارسة ضربين متوازيين من التفكير، ضرب يتجه إلى تفكـــيك آلـــيات المعـــرفة القديمة، وإبطال مفعولها، وذلك بنقدها وامتصاص تأثيرهـــا، وإظهـــار تناقضاتها الداخلية ونسيجها الواهن، وضرب يعنى باستحداث آليات جديدة للمعرفة المراد إيجادها، وذلك من خلال وضع المفاهيم، والتصورات والأهداف، والانتقال بعد ذلك إلى ممارسة تلك المعرفة في ميادين الطبيعة وما يتصل بهـــا، سواء كان الأمر يتصل بالظواهر الطبيعية أو الإنسانية، وبذلك يتحقق المعنى الحقيقي للمعرفة الجديدة، وهذا التوصيف ينطبق على حالة فرانسيس بيكون، فقد استشعر منذ فترة مبكرة، وهو يتعلم أصول المنطق الأرسطي وميتافيزيقاه ولاهوت تـــوما الأكويني، أنّ الفلسفة التي كان يتلقاها إنما هي فلسفة ألفاظ عقيمة، لا تفيد من الناحية العملية شيئاً، ولا تقدم أية منفعة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته.

هكذا تحدّد في ذهنه الهدف الذي سيتجه إلى تحقيقه طوال حياته، وهو القضاء علـــى ســـلطة القدماء والمدرسيّين، والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العلمية، وكـــان مـــؤدّى فلسفته المنشودة ومحورها هو كشف القيم الجديدة التي تتضمنها

الحـــضارة العلمـــية الحديـــثة في أول عهدها، واستخلاص المضامين الفكرية لعصر الكشوف العلمية والجغرافية، والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديـــدة إلى الحـــياة، وبهذا فإنّ فلسفته إنما هي نوع من إحياء قدرة الإنسان على الـــسيطرة علـــى الطبيعة، دشن لذلك بنقد الفلسفة القديمة، واصفاً إياها في كتابه «الـــنهوض بالعلم» بأنها «نوع منحط من المعرفة» أنشأها المدرسيّون «الذين كان لهـــم ذكـــاء قـــوي وحاد، وأوقات فراغ طويلة، وقراءات قليلة التنوّع... ولكنّ ذكاءهم كان حبيساً في زنـــزانات كتّاب قلائل. أهمهم أرسطو، حاكمهم المستبد، مثلما كانت أشخاصهم حبيسة في زنـــزانات الأديرة ودور العلم.. ولما لم يكونوا يعـــرفون العلم الطبيعي أو الزمني إلاّ قليلاً، فإنهم تمكّنوا باستخدام مادة ضئيلة مع اســـتعمال مفـــرط للعقـــل من أن يحوكوا أنسجة العنكبوت المضنية التي نجدها في كـــتاباتهم، ذلـــك لأن ذكاء الإنسان وذهنه، إذا مورسا على ذاتهما، مثلما ينسج العنكبوت خيوطه، فعندئذ لا يكون لعملهما نهاية، ويأتيان حقاً بمعرفة أشبه بنسيج العنكـــبوت، تعجبنا فيها دقة الخيوط وحبكة النسيج. ولكن ليس لها قوام ولا منها جدوى»[19].

كان يعرف أنّ دعوته هذه ستواجه بالرفض، لأن المناخ الفكري العام يرجّح المعـــرفة النظـــرية على المعرفة العملية، ولهذا لم يدّخر وسعاً في نقد هذا التصور الشائع الذي يحول دون أن تمارس المعرفة عملها النافع في الحياة. وخصص جانباً مـــن كتابه المعروف «الأرغانون الجديد» لذلك فأشار إلى أنه «سيوجّه إلينا دون شـــك اعتراض يقول إننا لم نستهدف من العمل غايته الصحيحة، أو أفضل غاية ممكـــنة لـــه. فيقولون إنّ تأمّل الحقيقة أكرم وأرفع من أية منفعة تعود بها النتائج العملـــية، أو أي توســـيع لنطاق هذه النتائج، على حين أنّ تشبّثنا طوال الوقت بالتجربة والمادة، وبالأحوال المتغيرة للأمور الجزئية. يقيّد الذهن بالأرض، أو على الأصح يلقي به في هوة الفوضى والاضطراب، وينأى عن حالة أكثر قداسة، هي حالـــة الحكمـــة المجردة، بما فيها من هدوء وسكينة، ونحن نقبل هذه الطريقة في الـــتفكير عـــن طيب خاطر، ونحرص أشدَّ الحرص على تحقيق الغاية التي يدعون إلـــيها، ذلك لأننا نضع الأسس لأنموذج حقيقي للعالم في الذهن، هو أنموذج يمثل العـــالم كمـــا نجده بالفعل، لا كما شوَّهه عقل الإنسان، وهذا أمر لا يتحقق إلاّ بتشريح العالم بكل دقة.

غــير أننا نعلن أنّ من الضروري القضاء تماماً على المحاولات العقيمة الهزيلة، الــتي هــي أشبه بمحاولات القرود، لمحاكاة العالم بمخيلة الناس الواهمة، على النحو الــوارد في مخــتلف مذاهب الفلسفة. فليعلم الناس إذن الفرق الموجود بين أوهام الــذهن البــشري وبين أفكار الذهن الإلهي، فما الأولى إلاّ تجريدات اعتباطية، أما الأخــرى فهــي العلامــات الحقّة للخالق في مخلوقاته، كما انطبعت على المادة، وتحــددت معالمهــا فــيها بخيوط حقيقية رائعة، وهكذا فإنّ الحقيقة والمنفعة شيء واحــد، بحــيث تكــون قيمة النتائج بوصفها ضمانات للحقيقة أعظم من قيمة ما تضفيه على الإنسان من نفع»[20].

وفي هــذا يرد بيكون – كما يقول فؤاد زكريا – على خصومه بوضع تقابل بين الأوهام البشرية والأفكار الإلهية، مؤكداً أنّ البحث الطبيعي للأشياء المادية أكثر ألوهــية مــن الــبحث في المجردات الفلسفية، لأنّ موضوعات العالم الطبيعي هي علامات الأفكار الإلهية، على حين أنّ المجردات من خلق البشر، وما هي إلاّ تصوير للعــالم مــن خلال أوهام الإنسان. وبعبارة أخرى فإنّ التغلغل في جزئيات العالم وتفاصــيله إنما هو حل لرموز التفكير الإلهي، واستخلاص لمعاني الأفكار الإلهية عن طــريق مواجهة موضوعاتها مباشرة لا من خلال الصورة الخيالية التي أضفاها عليها عقــل الإنسان المجرد. وبذلك يثبت بيكون أنّ بحث العالم الطبيعي أجدر بالإنسان مــن بحــث المجردات الواهمة، وليس ثمة وسيلة لإنجاز هذه المهمة إلاّ منهج جديد، يــساعد الإنسان على توسيع أفقه العقلي، وعلى كشف المناطق المجهولة من العالم، سواء أكانت هذه المناطق مادية أم معنوية، ولهذا كان بيكون يقارن عمله، في كثير من الأحيان بعمل كولومبوس في ميدان الكشف الجغرافي.

ولهذه المقارنة دلالتها الواضحة. إذ إنّ القوة نفسها التي دفعت كولومبوس إلى الإبحــار إلى أقصى الغرب، وإلى الأطراف النائية للعالم، قد دفعت بيكون إلى زيادة قدرة الذهن للسيطرة على العالم إلى أقصى مداها. فالغاية في الحالتين هي زيادة قوة الإنــسان وإحكــام ســيطرته على الطبيعة[21]. على أن لا تجرّد الكشوف العلمية والجغرافية عن مرجعياتها التاريخية، في الواقع هنالك أسباب كثيرة وراء الاهتمام بها، ومنها بالطبع ولادة الغرب الذي بدأ يعلن عن نفسه بفتح العالم وكشفه والسيطرة عليه عن طريق الكشوفات الجغرافية. جاءت النهضة العلمية لتقوّي من أمر السيطرة علــى الطبيعة وبناء قوة العقل المسيطر باكتشاف قوانين تضمن له تلك السيطرة.

وتـــوالت الكشوفات في كل المجالات. وقد بدأت سيطرة الغرب على جانب من العـــالم حقـــيقة، قبل أن يسيطر عليه عقلياً، فالعلم الجديد الذي توصل بيكون إليه جاء بعد قرابة قرن من كشوفات كولومبوس.

ربط بيكون بين أوهام العقل والفكر القديم، وتمكن بذلك من كشف أخطاء المـــنطق القياســـي. وأقام مقارنة بين ذلك المنطق وبين الاستقراء العلمي، وقرر أنّ اتّـــباع المنهج القياسي يفضي إلى مزيد من الاهتمام بالألفاظ، أي تحليل المعرفة عن طريق الكلمات، أما اتّباع الاستقراء العلمي فيفضي إلى مزيد من الاهتمام بالأشياء ذاتها، والوصول إلى العلم بغير واسطة من الإجراءات والعمليات المنطقية. بمعنى أنّ القـــياس يؤكد على أهمية المنطق على حساب الطبيعة، والاستقراء يؤكد على أهمية الطبيعة على حساب المنطق، وعلى هذا، فإنه في دعوته استبدال الاستقراء بالقياس، لم يكـــن يدعو إلى إحلال منطق جديد محل منطق قديم، إنما يدعو إلى تنظيم جديد للمعـــرفة البشرية، يبتعد فيه الفكر عن عبودية المنطق، ويرجع إلى المصدر الأصلي للمعرفة وهو الطبيعة.

في ضـــوء هذه الدعوة الجذرية للتغيير عالج أخطاء الفكر الموروث مبيناً وجود ثلاثة أنواع من التفكير، الأول: النوع النظري، ويمثله أرسطو، وهو يخلق عالماً من الأفكـــار المجردة التي لا يقابلها في الواقع شيء، كالمقولات، والقوة والفعل، ويعالج كل الموضوعات من خلال هذه الأفكار وحتى التجارب القليلة التي أجراها كانت نتيجـــتها قـــد تحـــددت مقـــدماً عن طريق الاستدلال. والنوع الثاني: هو النوع التجريبـــي العشوائي، وهو يعتمد على تجارب قليلة لا تخضع لمنهج منظّم، ويحاول أن يـــبني منها فلسفة كاملة، ويمثل هذا الاتجاه الكيميائيون القدامى الذين يتعجلون الوصول إلى نتائج قبل أن يبنوا أبحاثهم على أساس متين. والنوع الثالث: أصحاب الخـــرافات الذين يمزجون الفلسفة باللاهوت، ولا يفرقون بين التفكير المنظم وبين الأســـطورة الـــشعرية، ومن هؤلاء فيثاغورس وأفلاطون. وخلاصة كل هذا، فإنّ بيكون كان يريد وقف تغلغل الفكر القديم في ثنايا الفكر الجديد، وربط هذا الفكر بالطبـــيعة مباشـــرة، ويجمل «أندرسن» الآثار التي تركها بيكون في الفكر الحديث بالنقاط الثلاث الآتية:

1. حـــرر العلم من حفظ المعارف وترديدها، وخلّصه من طريقة النقل والرجوع إلى التراث.

2. دعا إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي.
3. نـــادى بفلـــسفة جديـــدة ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعي، لا من الميتافيزيقيا التجريدية[22].

المعرفة هي القوة، مبدأ رفعه بيكون شعاراً لمشروعه الجديد الذي أثبت فيه أن لا وجود لحقيقة في ذاتها، ولا لمعرفة في ذاتها. فكل معرفة يجب أن تكون مفيدة، أن تـــسهم في إقامـــة «مملكة البشر» على الأرض، وذلك يلزم معرفة أسباب القوانين الطبيعية، بحيث يمكن إرغام الطبيعة، وتسخيرها في خدمة «مملكة البشر». وهذا معناه السيادة على العالم، ممارسة السلطة على الأشياء، تحويل الأشياء إلى موضوع للمعرفة، وذلك لا يتم إلاّ بالطاعة، يقول بيكون «ننتصر على الطبيعة بأن نطيعها»[23].

ولا يمكن الاقتراب إلى تحقيق هذا الهدف إلاَّ بالحس والعقل وبالتركيب الناتج عـــنهما، وكل هذا أدى إلى انهيار نسق الفكر القديم ونموذجه اللاهوتي، وحلّ محله نـــسق آخـــر أكثر كفاءة وقوة. وفيما كان التفكير العقلي الذي ورث كثيراً من مـــشكلات اللاهـــوت الوسيط يجدد نفسه حيناً ويلتبس مع النموذج القديم أحياناً أخـــرى، وبخاصـــة من ناحية المضمون، فإنّ الجهود العلمية لغاليلو وبيكون، وقد أثمـــرت ثـــورة العلم بمعناه الكامل فيما بعد، قطعت اتصالها مع الممارسات العلمية القاصرة، وأرست دعائم فكر علمي محض، سرعان ما استقام بوصفه تياراً فلسفياً علمـــياً - تجريبياً وُضعت أطره الفلسفية على أيد «لوك» و«هيوم» وتقوّى بنيانه فأصبح أهم شواهد العصر الحديث.

3. تأسيس الأُطر الفلسفيّة للتفكير العلميّ: لوك وهيوم وباركلي

نظّـــم جون لوك (1632-1704) الأطر الفلسفية للتفكير العلمي الذي نشط طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وعمّق أسس الفكر التجريبـــي، حينما رفـــض مـــذهب القائلين برد المعرفة إلى الفطرة، وهم أصحاب النـــزعة العقلية، ونادى بأنّ كل معرفة مستمدة من التجربة والخبرة الحسية، ذلك أنّ الإحساس لديه هـــو المصدر الوحيد للمعرفة، والتجربة لديه على نوعين: التجربة الحسية الظاهرية المتـــصلة بالعالم الخارجي، والتجربة الباطنية التأملية المتصلة بالعالم الداخلي. وسائر الأفكـــار، من غير استثناء، ترد من خلال الإحساس الذي بوساطته يجرب الإنسان العـــالم الخارجـــي، ويتلقـــى منه صور وانطباعات المحسوسات، أو من التأمل في

الأصـــول الداخلية. وهذا يعني أنّ التجربة والإحساس يسبقان العمليات العقلية، إذ إنّ العقـــل لا يعمل إلاّ بعد أن تمدّه الخبرة والتجربة بالأفكار والمعاني، فيحاول أن يتأمل هذه الأفكار، بمعنى أنّ سائر الأفكار وليدة التجربة وليست فطرية[24] وتعبيراً عن هذه الفكرة يقول لوك «لنفترض أنّ العقل صفحة بيضاء خالية من كل صورة أو فكـــرة. فكـــيف يمتلئ إذن؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا، ومنها تشتق بالكامل. أما من الأشياء المحسوسة الخارجية أو من عمليات عقلنا الداخلية... هي ما يزود عقلنا بكل مواد التفكير، هما قاعدتا المعرفة (الأحاسيس والعمليات العقلية) ومنهما كل ما لدينا، أو ما يمكن أن يكون لدينا من أفكار»[25].

تهـــدف الفلـــسفة عند لوك إلى الكشف بطريقة منهجية عن أصول المعرفة وتـــبديد الأباطيل التي تعترض الطريق إلى المعرفة السليمة، ولوك ينقد نـــزعتين كانـــتا شائعتين في عصره، وهما: نـــزعة الاعتقاد بأنّ المعرفة تعتمد على مبادئ فطـــرية سابقة على التجربة، ونـــزعة اعتبار القياس المنهج الصحيح للمعرفة[26]. وقـــد أدى هـــذا النقد إلى عدة نتائج مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي التجريبـــي أهمها:

1. إنّ لوك أول من وضع مشكلة المعرفة موضع البحث والتعمق.
2. إنـــه وجّه أنظار الناس إلى قضيّة المعرفة، وبيّن أوجه النقص في طرائق التفكير القديمة.
3. إنه قدّم تصورات مهمة حول المفاهيم الفلسفية وطرائق تحليلها.
4. إنه طبق الأسلوب التجريبـــي للبحث في موضوع نظرية المعرفة.
5. استعان بالمنهج الاستقرائي في البحث عن أصل المعرفة الإنسانية[27].

ترك لوك أثراً هائلاً في حركة التنوير العقلي الذي شاع في القرن الثامن عشر لأنـــه من القائلين بضرورة فصل الكنيسة عن الدولة، مؤكداً أنّ سلطة رجال الدين ينبغي أن «تنحصر داخل حدود الكنيسة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى الـــشؤون المدنـــية، لأن الكنيسة منفصلة تماماً ومتميزة من الدولة ومن الأمور المدنـــية. إنّ الحدود على كلا الجانبين ثابتة لا يمكن تغييرها»[28] وقد عمّق فولتير ومونتـــسيكو وروسو هذه الأفكار، وتجلت من خلال موضوعات التسامح الديني، وفصل السلطات، ونظرية العقد الاجتماعي.

جاء هيوم (1711-1776) فعمّق البعد التجريبـــي في فلسفة لوك، مؤكداً انه يـــستحيل علـــى الإنسان أن يهتدي إلى وصف العالم الواقعي بالتفكير الاستنباطي وحـــده، فكل ما يتصل بالواقع لا يدخل في الإدراك إلاّ عن طريق الحواس. فالخبرة الحـــسية هي المصدر الوحيد الذي يستقي منه الإنسان علمه بالعالم الخارجي، لأن الأفكـــار كلها ليست إلاّ صوراً مما كانت الحواس قد انطبعت فيه انطباعاً مباشراً. فيـــستحيل التفكير في شيء لم يكن سبق الإحساس به، بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطـــنة. فـــإذا كانـــت هـــناك فكرة مركبة، أمكن تعريفها بسلسلة من الألفاظ والعـــبارات، فإنّ ذلك معناه محاولة إحصاء ما فيها من أفكار بسيطة، بحيث يكون لكل فكرة بسيطة منها الانطباع الحسي الذي يقابلها باعتباره مصدراً لها، فالفكرة المـــركبة تتـــضح وضوحاً تاماً وكاملاً ومحدداً إذا حللت إلى الأفكار البسيطة التي ركّبت منها، ووراء كل فكرة بسيطة مصدر حسي، وبهذا ردّ هيوم الفكرة المركبة إلى مقدماتها الحسيّة البسيطة[29].

استندت نظرية المعرفة التي شكلت لبّ فلسفة هيوم إلى نوعين من العلاقات: علاقـــات بين معنى ومعنى، وعلاقات بين أمور الواقع. فالعلاقات الأولى تتجلى في الرياضـــيات. أمـــا العلاقـــات الثانية فتتجلى في العلوم الطبيعية. واليقين قائم في الرياضيات، والاحتمال قائم في العلوم الطبيعية. لدى هيوم يكون اليقين موجوداً في دائرة الفكر لا في مجال الحس. ومثال ذلك، لا يضاف علم جديد إذا حللت فكرة المـــثلث بهدف إبراز عناصرها، ثم بيان الرابطة بين العناصر الفرعية والفكرة الرئيسة التي هي فكرة المثلث. فهذا نوع من تكرار الفكرة الرئيسة ذاتها.

أمـــا أمر عدم اليقين كما هو ظاهر في مجال الحس، فمختلف تماماً، ذلك أنّ تقريـــر خـــبرات الإنسان عن ظواهر العالم الطبيعي القائمة على الحواس لا ينطوي على نوع من اليقين، لأن الإنسان يقرر ما خبره فعلاً، فإذا أراد أن يتخذ من خبراته السابقة ذريعة للحكم على خبرات شبيهة بها يُنتظر أن تحدث مستقبلاً، جاوز ذلك حـــدود المـــنطق، لأنه سيكون كمن يقضي بأنّ المستقبل ستأتي حوادثه على غرار حوادث الماضي، وهذا مناف لأمر الخبرة، ولا يمكن تسويغه، وهنا، فإنّ الحكم على خبرة المستقبل في ضوء خبرةٍ الماضي لا يكون إلاّ على سبيل الاحتمال. ويرى هيوم أنّ المعارف الاحتمالية نفسها ليست على درجة سواء، ولهذا يقسمها على قسمين: مـــا هو قائم على أساس البرهان، وما هو قائمٌ على أساس التخمين. وبهذا تصبح

درجـــات الإثـــبات لديـــه ثلاثاً: أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة الاحتمال البرهاني، وأدناها درجة الاحتمال التخميني.

والانتقال من الاحتمال التخميني إلى الاحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين: احتمال المصادفات ثم احتمال الأسباب، والمقصود بالأول احتمال يتعلق بالحوادث ووقـــوعها حـــين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هناك أكثر من سبيل واحـــدة لمجرى الحوادث كلها، إذ لا يكون لدينا إحساس معلوم نستطيع أن نعتمد عليه في ترجيح سبيل دون سبيل. أما احتمال الأسباب فهو الذي يحكم به الإنسان بناء على اطّرادات سابقة وقعت الحوادث على نسقها، فكلما اطّرد وقوع الحوادث الـــتي من نوع معين على نسق معين، تكونت لدى الإنسان عادة تميل به إلى توقّع نفـــس الاطّـــراد من جديد، ولما كانت العادة تزداد مع التكرار رسوخاً وثباتاً فإنّ الإنـــسان، كلما ازداد مشاهدة الوقوع المطّرد لحادثة معينة على نسق معين، ازداد مع التكرار يقيناً بأنّ الحادثة ستقع على نفس الاطّراد في المستقبل كما حدث لها في الماضـــي، وبذلك ينتقل الإنسان بحكمه من مرحلة التخمين الدنيا إلى مرحلة أعلى مـــن مراحل الاحتمال. وهي ما أطلق عليه اسم الاحتمال البرهاني. وتأسيساً على هـــذا فـــإنّ تجريبية هيوم تتهم بأنها تفضي إلى الشك في العلوم لأنها تعتقد بضرورة القانون، ولا غبار أنّ هذا كان له أثر لا يقدر بثمن على حركة العلوم الطبيعية[30].

وســـط تـــيار التجـــريبيّة الحـــسي، ظهر باركلي (1685–1753) بنـــزعته التجـــريبية – المثالـــية. وكـــان مشروع باركلي في الأساس تنقية فلسفة لوك من العناصر المنافية للتجريبية، فوضع أساساً لفلسفة تقول بأنّ «الوجود إدراك» أي أنّ المعـــرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض حسية، وأنّ ما لا يبدو محسوساً فهو وهم محض. وتأسيساً على ذلك يرفض باركلي نظرية التجريد القائلة بالمعـــاني المجـــردة[31]. تبدو معارضته للوك هنا ظاهرة، لأن الأخير أنكر موضوعية الكيفـــيات الـــثانوية، وقال بالكيفيات الأولية المترجمة عن الامتداد أو المادة، وهنا يتـــساءل باركلي: ما الذي يخولنا الحق في الإيمان بوجودها، وما الفائدة في استبقاء المادة مع الإقرار بأننا نجهل ماهيتها؟ فلا يوجد سوى الأرواح. فاللامادية هي الحق. ولهذا أنكر موضوعية الأنواع والأجناس، وآمن بالمعاني المجردة في الذهن، لكنه ردّها إلى المعـــارف الجزئية وليس إلى المعاني المجردة[32]. على أنّ إنكار المادة عنده لا يعني إنكـــار الأشـــياء، لأن العقل يدرك المحسوسات في الأماكن التي تبدو فيها، ولهذا

فالمعرفة تستند إلى الأحاسيس باستثناء وجود الله ووجود النفس، وهذا القول لديه يمثل مانعاً من الانزلاق إلى الشك المذهبي، فالعقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها، ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء، والإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقة بينهما[33].

تتضح مثالية باركلي وسط نزعته التجريبية، ففي «المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس يرد على لسان الأخير(يرمز فيلونوس إلى الفيلسوف المثالي الذي لا يؤمن بالمادة ووجودها إلا باعتبارها صورة عقلية. فيما يرمز هيلاس إلى الفيلسوف المادي الذي يؤمن بأنّ المادة لها وجود مستقل خارج الذهن، ولا علاقة لها بأحاسيس العقل) ما نصه «إنّ الأشياء التي أدركها هي صوري أنا، وإنه لا وجود لصورة ما إلاّ في عقلي أنا، وليس بأقل وضوحاً من هذا أنّ الصورة أو الأشياء المدركة بواسطتي، سواء هي في ذاتها أو نماذجها لها وجود مستقل عن عقلي، لأني أعلم أنني لست مصدرها، وليس في وسعي أن أحدد بسهولة أي الصور التي ستؤثر فيّ عندما أقوم بفتح عيني أو بإرهاف أذني، فلا بد أن تكون هذه الصورة قائمة في عقل آخر، يملك من الإرادة ما يجعله يعرضها أمامي» ويضيف قائلاً: «إنّ هناك عقلاً كلياً يؤثر في عقلي، في كل لحظة من اللحظات، بجميع الآثار الحسية التي أدركها، ولمّا كانت هذه الآثار تبدو أمامي منظمة منوعة استنتج أن مصدرها أو خالقها لا بد أن يكون حكيماً، قوياً، خيراً، لا أستطيع الإحاطة به». وينتهي وهو يقرر حالتين لوجود الأشياء قائلاً: «وجود الأشياء في الطبيعة، ووجودها كنماذج أزلية. الأشياء في الطبيعة هي تلك الأشياء التي خلقت في الزمان، أما الأشياء باعتبارها نماذج أزلية فهي الأشياء باعتبارها قائمة في عقل الله منذ الأزل»[34].

يمكن استخلاص سمات المعرفة عند باركلي بالصورة الآتية، أولاً إنّ المعرفة حسية لديه، ومثاليته لا تؤمن إلاّ بالحواس كوسيلة للمعرفة، وهي بذلك تخالف جميع المثاليات العقلية التي اتفقت في أنها تسند إلى العقل دوراً رئيساً يقوم على تنظيم الآثار الحسية، لا بل هي تخالف التيار التجريبي نفسه، فلوك يفرق بين الإدراك الحسي والتأمل العقلي، وهيوم يفرق بين الانطباعات الحسية والأفكار، أما باركلي فلم يشر إلى الفكر أو التفكير العقلي إلاّ في حدود ضيقة جداً، فالمعرفة تتم عن طريق اللمحة العقلية، والفكر لا يلعب أي دور في معرفة الإنسان بالعالم

الخارجـــي، إنما يقتصر دوره على تأمل الذات أو معرفة النفس للنفس. وثانياً: إنّ وجـــود الأشياء عند باركلي محصور في مجرد إدراكها الحسي أو معرفتها، فوجود الشيء بالنسبة له إدراكه، وهذا أفضى به إلى القول إنّ الإنسان لا يعرف عن العالم إلاّ مـــا يـــستطيع إدراكـــه منه بواسطة الحواس. وهذا قاد إلى أنّ جوهر العالم هو مـــا يدرك فقط. ثالثاً وأخيراً: إنّ الأشياء عند باركلي لا تتمتع بوجود حقيقي دائم إلاّ مـــن حـــيث أنها قائمة في عقل الله، أو في العقل اللامتناهي. وهذه النقطة تمثل حجـــر الـــزاوية في فلسفة باركلي كلها. فإهمال باركلي لفاعلية الفكر في المعرفة، واقتصاره على الإدراك الحسي كان مقصوداً، لأنه يرجع إلى أنّ باركلي كان يخشى إن هـــو جعـــل للتفكير العقلي دوراً رئيساً في إدراك العالم، أن يتوهم الإنسان أنه يسيطر على الكون بعقله هو الفردي المتناهي.

ومـــن أجـــل ذلك ابتعد باركلي عن منطقة العقل لأنه كان يخشاها ويخشى ما قد تؤدي إليه من تفكير حر(وهو التفكير الذي كرس حياته لمهاجمته)، واكتفى بـــأن حصر الإنسان في ميدان الإدراك الحسي، وذهب إلى أنّ الذي يقدم معطيات العقـــل الفردي هو العقل الإلهي أو اللامتناهي، الحاضر في الكون حضوراً مباشراً ومستمراً، وما الأشياء الحسية إلاّ رموز تحيل عليه، وما الأفكار إلاّ اللغة الرمزية التي يـــتحدث بها ا إلى الإنسان[35]. اغتنى التيار التجريبـــي في الفلسفة الغربية الحديثة، وعـــدّ التيار المناظر للتيار العقلي، وذلك بإسهامات كبار التجريبيين اللاحقين مثل جون ستيوارت مل (1806–1873) وألكسندر بين (1818–1903) ووليم جيمس (1842–1910) وغيرهم.

4. ديكارت والديكارتيون: التباسات العقلانيّة

1.4. اللاهوت العقليّ والضامن الإلهي

ظهـــر ديكـــارت (1596–1650) الذي يوصف بأنه الأب الحقيقي للفلسفة الأوروبـــية الحديـــثة، والمؤسس الشرعي للذاتية الغربية في حقبة التبست فيها يقظة العلـــم بـــبقايا اللاهوت، ومن الطبيعي أنّ عصور الفكر الكبرى ونماذجه لا تعرف نهايـــات حـــادة ولا بدايات مفاجئة، فأمشاج الماضي تتسرب في تلافيف الحاضر، وكـــثير من مرجعيات الحاضر تستمد نسغها من صلابة النموذج السابق، ويصعب

تخلـيص الأفكـار الجديـدة مـن التصورات الموروثة، إلاّ بواسطة النقد الجذري والمـراجعة المتواصـلة، وهما أمران يستغرقان وقتاً طويلاً، كما مرّ بنا ونحن نصف نهـضة التفكير العلمي التي أسهم في جانب كبير منها غاليلو وبيكون. فلا غرابة أن يكـون اللاهوت حاضراً في صميم فلسفة ديكارت الذي كثيراً ما يعدُّ مرحلة قطع مـع الفلـسفة القديمة. إذ لم يكن نشاطه الفلسفي تمّ بانقطاع عن المناخ اللاهوتي، وركائز ذلك اللاهوت حاضرة في نظامه الفكري.

وعلـى العموم فالفلسفة الديكارتية متصلة بميتافيزيقيا اللاهوت وفي مقدمتها بـراهين وجود الله. ومنهجه الهادف إلى تنقية العقل من تصوراته الموروثة كان في أهم وظائفه مكرساً لغاية لا تختلف عن الغاية التي شغل اللاهوت بها من قبل وهي إثبات وجود الله. وما تغيّر هو منهج التعبير عن ذلك الهدف. وقد ذهب كريسون إلى القول بأنّ ديكارت مدين للفكر التقليدي أكثر بكثير مما اعتقد هو نفسه(36). وفلـسفته إنما هي مذهب روحي لا يتعارض مع الفلسفة المسيحيّة التي هي لاهوت الكنيـسة في القرون الوسطى. ومعروف أنه عرض جانباً من آرائه في مجلس ديني، بوصـفها «فلسفة مسيحيّة منافية لفلسفة أرسطو» ولاقى هذا العرض قبولاً حسناً مـن لـدن أحد كرادلة الكنيسة، الذي شجعه «تشجيعاً حاراً على مواصلة بحثه، وإتمـام فلـسفته، خدمة للدين وصدّاً لهجمات الزنادقة»(37). ولم يمر لقاؤه بهذا الكاردينال دون نتائج، ذلك أنه أعجب بديكارت و«أخذ منه وعداً بالاستمرار في اتجاهـه الفلسفي وموافاته بالنتائج التي يصل إليها» ووعده ديكارت بالمقابل، بأن «يسعى جاهداً إلى تقديم فلسفة تتفق مع الدين وتقيم دعائم العلم»(38).

كان ديكارت قدّم كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى» إلى علماء الدين في «كلـية أصول الدين المقدسة» بباريس، راجياً أن يشملوه برعايتهم، ومؤكداً أنّ «مـسألتي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تُبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تـبرهن بأدلـة اللاهوت: ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأنّ هنالك إلهاً وبأنّ النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنه لا يـبدو أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفـضائل الأخلاقية، إن لم نثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعي». وعلى هذا يقول ديكارت «ينبغي أن نعتقد بوجود الله، لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة، وأنه من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة لأنها جاءت من عند الله»،

ولما كان بعض «أصحاب النظر» اعتقدوا باستحالة معرفة طبيعة النفس، وبعضهم «اجترأ على القول إنّ العقول الإنسانية تقنعنا بأنها تُفنى بفناء الجسم» فإنّ «العقيدة الدينية وحدها هي التي ترشدنا إلى خلاف هذا الرأي».

ولّما كان «مجمع ليتران» المنعقد برئاسة البابا «ليون العاشر» قرر إدانة القائلين بفناء النفس، ودعا «الفلاسفة المسيحيّين دعوة صريحة إلى الردّ على أقوالهم، واستعمال أقصى ما تملك عقولهم من قوة لإظهار الحق»(39). فإنّ استجابة ديكارت لمقررات «مجمع ليتران» تجلّت بتأليف كتاب «التأملات» الذي يندرج في ميدان الدفاع عن التصورات اللاهوتية المسيحية عن النفس وخلودها. وفي كل ذلك كان يسعى إلى نيل رضا «رجال الدين» والكنيسة. فجاء كتابه لنصرة العقيدة والدين ببراهين قاطعة من شأنها أن «تخرس ألسنة الملحدين»(40)، الأمر الذي جعله يعرض الكتاب قبل طبعه على نخبة من رجال الدين للإطلاع عليه، وبيان موقفهم من القضايا التي وردت فيه، إلى ذلك فإنّه كان يرى بأنّ الإنسان «لن يصل إلى علم يقيني ما لم يعرف خالقه» ويصرح بأنّ ثمة ما يعجز العقل عن إدراكه، لأنه يجاوز طاقته المحدودة مثل «أسرار التجسيد والتثليث» ويدعو للتسليم بها «لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا، وينتهي إلى التأكيد بأنّ «ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر، فإذا بدا أنّ ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله»(41).

يُعدُّ الموجّه الديني من أقوى المؤثرات في فلسفة ديكارت، إن لم نقل إنّ مضمونها خاضع لمرجعية دينية - لاهوتية. ولم تترتب تلك الفلسفة بعيداً عن «الحلم الديني» الذي كان يراوده. فهو يؤكد أنه اكتشف تلك الفلسفة إثر «حلم» يبشره بذلك واعتبر ذلك الحلم «حلماً إلهياً» وأنه «رسالة من روح الحقيقة»(42). وبهذا فإنّ أفكار ديكارت انتظمت في السياق الذي كان يرغب أن تكون عليه، فلسفة في خدمة الدين تقوم أركانها على أساس «الضامن الإلهي»، تدمج عناصر مختلفة من أفلاطون وأغسطين وأنسلم، وتنتج في سياق عقلاني، وعلى الرغم من ذلك، فإنه لا يمكن القول بأنّ ديكارت يطابق اللاهوتيّين في فهمهم للدين تمام المطابقة، في الواقع أنه أكثر تطوراً منهم بالمعنى الفلسفي، لأن فكرهُ بدأ يتصل بنموذج آخر للتفكير، إلاّ أنه ما زال متعلّقاً بالنموذج القديم أيضاً.

شـــغل اللاهوتيون بنوع من الفكر الذي يضع الإنسان في عالم مدعوم بقوة الإيمان وشروطه، فيما كان ديكارت يريد أن يضع الإنسان أمام عالم يحكمه العقل وقوانيـــنه. كـــان يرى أنّ أسلافه يريدون أن يقدموا للإنسان عالماً امتزج فيه فعل الإنسان بفعل الله، لأنه لا تعارض بين العالمين، لأن الله نفسه أصبح إنساناً، وامتزج لاهـــوته بناسوته منذ اللحظة التي حل فيها في جسد يسوع المسيح، وهذا الأمر هو بعيـــنه الـــذي كان يريد ديكارت أن يتفاداه، ليس لأنه يريد أن يفصل بين المعرفة البـــشرية والمعرفة الإلهية، إنما لأن الله عنده خالق للحقيقة وللإنسان ولكل شيء، وهو متعال ومفارق عن العالم الذي خلقه(43).

ينبغـــي الـــبرهنة على كل شيء بالعقل. إلاّ أنّ التباس العقل لديه بالمرجعيات اللاهوتـــية ســـيحول دون أن يأخذ هذا الهدف بعده الإجرائي، لأن معظم جهد ديكـــارت سينـــصب حـــول موضوعات اللاهوت وإثباتها على أمل إثبات العالم الموضـــوعي اســـتناداً إليها. وتقوم فرضيته على أساس إثبات الذات المفكرة أولاً وإثبات الله خالقها، ثم إثبات العالم، يقول: «رأيت من يريد أن يشك في كل شيء لا يـــستطيع من ذلك أن يشك في وجوده حين يشك، وأنّ ما سبيله في الاستدلال علـــى هـــذا الـــنحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته ولو كان يشك في كل مـــا ســـواه لـــيس هو ما نقول عنه أنه بدننا، بل ما نسميه روحنا أو فكرنا، بهذا الاعتـــبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول، ومن هذا المبدأ استنبطت بكل وضوح المبادئ التالية، أعني وجود إله صانع ما هو موجود في هذا العالم، ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة، فإنه لم يخلق الذهن الإنساني على فطرة تجعلـــه يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميـــزاً جـــداً. تلك هي المبادئ التي استعملها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيـــزيقية، ومـــن هذه المبادئ استنبطت استنباطاً واضحاً كل الوضوح مبادئ الأشـــياء الجـــسمانية أو الفيزيقية، أعني وجود أجسام ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً، وذات أشكال مختلفة، ومتحركة على أنحاء مختلفة»(44).

يـــرى ديكـــارت أنّ «الفلسفة الحقة» هي «الفلسفة التي جزؤها الأول هو الميتافيـــزيقيا الـــتي تحـــتوي على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهم صفات الله ولامادية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا. والثاني هو الفيزيقيا، ويـــبحث فيها على العموم، بعد أن يكون المرء وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية،

عـــن ماهـــية الكون كله، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض، وطبيعة جميع الأجـــسام التي توجد حولها، مثل: الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى، وبعـــد ذلـــك يحتاج أيضاً إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحـــيوان وخـــصوصاً طبـــيعة الإنسان لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخـــرى الـــتي فيها منفعة له، فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذرها الميتافيزيقيا، وجذعها الفيزيقيا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهـــي إلى ثلاثـــة علوم رئيسة هي الطب والميكانيكا والأخلاق. وأعني الأخلاق الأرفـــع والأكمـــل التي لمّا كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة»[45].

يقـــرر تعـــريف ديكارت للفلسفة، بأنها علم كلي، تنهض بمهمة شاملة وهي تفـــسير الكـــون وكل ما فيه، وهي استناداً إلى هذا حكمة تعنى بالمبادئ، ولا تهتم بالتفاصيل. ومع أنها تعنى بالمفاهيم الكلية مثل الله والعالم والإنسان، بيد أنها تدرس كل ذلك في إطار من الضمانات الإلهية. وهي بهذا المعنى لا تحدث قطيعة مع الفكر القديم، ذلك أنّ الفلسفة نشأت وتكوّنت باعتبارها حكمة كلية. وتصور ديكارت للفلـــسفة يمتـــثل لهـــذا المفهوم الذي رسخته الفلسفة اليونانية. وتتضح النـــزعة الأخلاقية في فلسفة ديكارت باعتبار أنّ الثمرة الأكثر أهمية في شجرته الفلسفية هي الأخـــلاق، وهذا يجعل من ديكارت أكثر اتصالاً بالفلسفة القديمة والوسيطة، وأنه «يمـــثل نهايـــة مرحلة أكثر منه تمثيلاً لبداية مرحلة، وأنه فيلسوف الإيمان أكثر من فيلـــسوف العقـــل... ومعروف أنه حينما عرض لقواعد منهجه استثنى من حكم العقـــل كـــل مـــن: العقائد، والكنيسة، والكتاب المقدس، والعادات، والتقاليد، والأخـــلاق، ونظـــم الحكـــم. فقصر تطبيق أحكام العقل على موضوعات الفكر فحسب، الرياضيات والعلوم، دون الواقع الأخلاقي والاجتماعي والسياسي»[46].

أثـــار تـــصور ديكارت للفلسفة، بأنها شجرة جذورها الميتافيزيقيا، وجذعها الفيـــزيقيا، وفـــروعها الطـــب، والميكانيكا، والأخلاق، خلافاً شديداً بين دارسي ديكـــارت. وتـــشعّب النقاش فشمل صلب المشروع الفلسفي الديكارتي، وبخاصة أهميـــته في تـــاريخ الفلـــسفة عموماً، والفلسفة الحديثة على وجه الخصوص، وقد اختلفت الآراء بين قائل بأنّ فلسفته خاضعة بأجمعها للأصل الميتافيزيقي الذي تنبثق عـــنه، وبين قائل إنّه انصرف إلى البحث العلمي ضمن منظور شامل ومتدرج تحتل

الميتافيـــزيقيا المكان الأساس فيه، وأنه لم يفدْ من الثورة المعرفية ذات الاتجاه العلمي التجريبــــــي في عصرهِ، لأنه شغل بوحدة المعرفة، فيما اندفع بعض معاصريه مثل غاليلو وبويل وبيكون لتخليص المعرفة من شوائب الميتافيزيقيا.

والحال فإنّ التشبيه الرمزي لفروع الفلسفة بأنها شجرة لها جذر وجذع وفروع يــرهن مـــشروع ديكـــارت، بمـــا فيه ثمار تلك الشجرة وهي: الطب والميكانيكا والأخـــلاق، بالأصل الميتافيزيقي الذي سيغذّي كل شيء بشرعيته، لأن الترابط قائم علـــى نحو متصاعد من الميتافيزيقيا إلى الفيزيقيا إلى العلوم التطبيقية، وكل هذا متأتٍّ مـــن فهم ديكارت للفلسفة باعتبارها الحكمة الكلية الشاملة اليقينيّة. والشيء الذي يميز ديكارت عن أسلافه القدماء في هذا الموضوع، ليس مضمون فلسفته، إنما دعوته إلى تطبيق منهج يتسم بالوضوح واليقين على جميع مراحل عملية المعرفة. ونشأ أيضاً خلاف حول نوع العلاقة بين الميتافيزيقيا والعلوم التطبيقية بوصفها ثماراً.

انقسم الرأي إلى رأيين أولهما يؤكد أنّ النسغ الميتافيزيقي هو الجزء الحيوي في هـــذه الفلسفة، وهو كل شيء فيها. وثانيهما يرى الميتافيزيقيا تمهيداً، وأنّ العلوم المذكـــورة سرعان ما تكتسب استقلالها، آخذة مسارها المستقل عن الأصل الذي تحـــرّرت منه، ورُكِّب من هذين التخريجين تفسير ثالث يقول معاً بالاعتراف بأهمية الميتافيـــزيقيا، والاعتراف في الوقت نفسه بأنّ البحث في العلوم التطبيقية كان الغاية النهائـــية للفلسفة الديكارتية، وذلك استناداً إلى الروابط بين الجانبين، فالعلوم تظلّ معتمدة على المبادئ الأساسية التي تزودها بها الميتافيزيقيا، ومهمة الميتافيزيقيا تكمن في إعـــلاء صرح المعرفة العلمية، لأن تصور ديكارت للعلم لا يستقيم بدون وجود مـــبادئ ميتافيـــزيقية أساسية تضفي اليقين على كل ما يتوصل إليه العلم النظري والتطبيقـــي من نتائج. وعملية المعرفة في نهاية الأمر، تسير في خط واحد لا انقطاع فيه، بحيث يستحيل وضع حد فاصل ونهائي بين ما يقوم به الباحث الميتافيزيقي وما يقـــوم به الباحث النظري والتطبيقي. وكان ديكارت قد أكد أنه هو القادر على السير في طريق المعرفة هذا من بدايته إلى نهايته(47).

2.4. الكوجيتو وبذور الذاتية الغربية

تُعـــنى ميتافيـــزيقيا ديكـــارت بالذات العارفة التي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضـــوع الذي يمكن أن يُعرف، وما دام لا يستطيع أن يحدد الميتافيزيقيا من جهة

الموضــوعات التي تتناولها، فلا بد أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة، ولهــذا، فإنّ الميتافيزيقيا عنده أشد العلوم يقيناً، بل هي العلم الذي ينبغي التيقّن من نتائجه قبل التيقّن من نتائج العلوم الأخرى، والطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها هو «الحدس البديهي والاستنباط الضروري»[48]. وذلك في حركة واضحة غايتها إخــضاع إدراك الوجــود لأولــية الفكر، بمعنى تحديد الشروط التي تسمح للعقل الإنــساني بأن ينتقل من الفكرة إلى الوجود، لأن الحجة العقلية إذا كانت واضحة أمكن عرضها على الآخرين وإقناعهم بها[49]. وذلك يفضي إلى الوقوف على المنهج المتّبع لتحقيق هذه الغاية.

يقــول ديكارت مبينا خلاصة قضية المنهج لديه «إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلــسفة دراسة جدية والبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها وجب عليــنا أن نــتخلص من أحكامنا السابقة، وأن نحرص على اطّراح جميع الآراء التي ســلمنا بها من قبل وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغي أيــضاً أن نــراجع ما بأذهاننا من تصورات، وألاّ نصدق منها إلاّ التصورات التي نــدركها في وضــوح وتميّز. وبهذه الطريقة نعرف أولاً أننا موجودون باعتبار أنّ طبيعتنا هي التفكير، ونعرف في الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه، وبعد أن ننظر في صــفاته نــستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعاً نظراً إلى أنه هو علّتها»[50].

تكــشف هذه الخلاصة روح فلسفة ديكارت ومنهجيتها. فهو يريد التخلص من كل شوائب الأحكام المتعلقة بالذهن، وإجراء مراجعة نقدية لما يحمله الذهن من أفكــار، على أن لا يأخذ شيئاً منها مأخذ الحقيقة إلاّ ما يتصف بالوضوح الكامل، وهــذه المهمة لا يمكن النهوض بها إلاّ إذا أعيدت الأشياء إلى أصولها، إذ ينبغي أولاً الــبرهنة علــى أنّ الذات الإنسانية جوهر مفكر، وبما أنها كذلك، فالأمر يقتضي خالقــاً لها، وبالوصول إلى معرفة الخالق يدشن الطريق أمام الإنسان للبحث في كل شيء، لأن علة كل شيء هو الله. ولتنفيذ هذا التصور يضع ديكارت قواعد يهتدي بهــا العقل «بوصفه أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي»[51]. وتلك القواعد هــي: الوضــوح والتحليل والتركيب والتحقيق، وهي سلسلة مترابطة تستند إلى القاعدة الأولى وهي الوضوح باعتباره إمكانية عقلية، الذي عليه يقوم التحليل وهو تقــسيم الظاهــرة قيد الدرس على قضايا جزئية وصغيرة، وما إن تفكك عناصر

الظاهرة وتوصف وتحلل، إلاّ ينتقل إلى التركيب الذي هو بناء إطار الظاهرة بهدف اكتشاف النسق الداخلي المنظّم لها، وينتهي الأمر بالقاعدة الأخيرة، وهي التحقيق الـــذي هـــو نوع من اختبار صحة تطبيق القواعد المذكورة وشمول التحليل لكل مكـــوِّنات الظاهـــرة دون إغفال أي جانب منها. وبذلك فإنّ هذه القواعد تكون حاضـــرة بالتـــتابع في كـــل دراسة تريد الوصول إلى تحقيق هدف معبر عن طبيعة الظاهرة كما هي عليه.

بـــنى ديكارت منهجه على أساس رياضي، لأن الرياضيات تنطوي على قدرة تقديم استدلالات صحيحة لا توجد في غيرها، وهي، حسب ديكارت، توصلُ من يمـــرّن ذهـــنه فيها لأن يكون أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى، لأن منهج الفكر واحـــد في جميع الأمور. وغاية ديكارت هي إثبات أن الميتافيزيقيا علم دقيق يمكن الـــبرهنة على قضاياها بيقين رياضي، لهذا يقول إنه عرف «السبيل إلى البرهنة على الحقائـــق الميتافيزيقية ببراهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة»[52]. فالميتافيزيقيا هي علم يعادل في يقينه علم الهندسة إن لم يزد عليها، بل إنها أكثر يقيناً منها، لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن حقائق الرياضيات. وبهذا فإنّ ديكارت يسعى لإيجاد مطابقة بين البحث الفلسفي والبحث الرياضـــي، وهـــو يقترح شروطاً توفر للبحث الأول نوعاً من الدقة تماثل البحث الثاني، ومن تلك الشروط: «أن لا نشتغل إلاّ بمعان واضحة ومتميزة» أي الاهتمام بمعـــان مضمونها بديهي كل البداهة وأن «نذهب دوماً من المعاني إلى الأشياء» أي ألاّ ننسبً إلى الأشياء إلاّ ما ندركه إدراكاً «بديهياً» في معاني تلك الأشياء. وأخيراً أن «نرتّب» جميع أفكارنا في نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعاني التي يستند إليها، وسابقاً على جميع المعاني التي تستند إليه[53].

بـــدأ المـــسار المنهجي في فلسفة ديكارت متدرجاً طبقاً لتدرج مضمون تلك الفلـــسفة، وذلك اعتماداً على الحدس والبداهة العقلية بهدف إثبات الذات أولاً، ثم إثـــبات الله ثانـــياً، وأخـــيراً إثبات العالم وإدراكه. فالخطوة الأولى إذن هي إثبات الـــذات، وذلـــك لا يتم إلاّ بطرح الأفكار الموروثة وإثبات بطلانها، والشك بكل مـــا تعرضـــه الحواس لأن إمكانية الخطأ موجودة فيها – فلا يمكن الثقة في معرفة حـــسية تنطوي على إمكانية الخداع. ثم التخلص من الأشياء العامة التي من الممكن أن تكـــون نمـــاذج لتلك الأفكار، وأخيراً استبعاد العناصر العامة التي كان الخيال

يـــستطيع أن يجعل منها تلك الأشياء العامة. وخلاصة الأمر لا بد من القضاء على كـــل شـــيء، ولا بد من الاعتراف بأنه لا شيء في منأى عن الشك لأن إمكانية الخـــداع والخطأ قائمة في كل شيء. ولا يكتفي ديكارت بإبداء الشك، إنما يحرص على استبقاء الملاحظات المتعلقة بما يُشك به ويعدُّ باطلاً حاضرة في الخاطر لا تغيب عنه «لأن تلك الآراء والأفكار القديمة المألوفة لا تنفك تعاودني من حين إلى حين، إذ أنّ طـــول إلفي قد خوّل لها الحق في أن تشاغل ذهني على الرغم مني، حتى تكاد تسيطر على اعتقادي، ولن أقلع عمّا جرت به عادتي من احترامها والثقة بها، ما دام رأيي فيها مطابقاً لما هي عليه في الواقع، أعني أنها مدعاة للشك من بعض الوجوه، وأنّ فيها على الرغم من ذلك احتمالاً قوياً، مما يجعل التصديق بها أصوب بكثير من إنكارها. من أجل هذا أحسب أنني لن أجانب الصواب إذا تعمّدت أن اتخذ موقفاً مخالفـــاً، فأضـــللتْ نفسي، وافترضت، فترة من الزمان، أنّ هذه الآراء كلها باطلة خيالية على الإطلاق، ريثما يتيسر لي آخر الأمر أن أوازن معتقداتي القديمة بمعتقداتي الجديـــدة موازنة دقيقة يكون من شأنها أن تحول دون أن يميل رأيي إلى جانب دون الآخـــر، أو أن يـــسيطر عليه العرف الفاسد والتقاليد السيئة، أو أن ينحرف عن الطـــريق المستقيم الذي يكمن أن يرشده إلى معرفة الحقيقة. وأنا واثق مع ذلك بأنّ اتـــباع هـــذا الطريق لا خطر فيه ولا ضلال، وإني مهما أفعل فلن أكون مسرفاً في الحذر، وخلع الثقة. فما مطلبـــي الآن أن أعمل، بل أن أتأمل وأن أعرف»[54].

هذه هي الفكرة الجوهرية في «التأمل» الأول من «تأملات» ديكارت. وهي الخطوة المنهجية الأساسية بالنسبة له. وفي «التأمل الثاني» ينصرف إلى إثبات الذات المفكرة باعتبار أنها الشيء الوحيد الممكن إثباته، فكل شيء لا يمكن إثباته إلاّ الفكر الـــذي يقـــوم الآن بعملية الشك، فهو الذي لا ينفصل الآن عن الذات التي تمارس الـــشك، فالـــذات موجـــودة ما دامت تفكّر، إذن، فما الإنسان إلاّ شيء مفكر فـــــ «أنـــا» «شـــيء مفكّر» ولكن ما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك، ويفهم، ويتـــصور، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيّل، ويحس. حقاً أنه ليس بالأمر اليـــسير أن تكـــون هـــذه كلـــها مـــن خصائص طبيعتي. ولكن لِمَ لا تكون من خصائـــصها؟ ألـــستُ أنا ذلك الشخص نفسه الذي يشك الآن في كل شيء على التقـــريب، وهـــو مـــع ذلـــك يفهم بعض الأشياء ويتصورها ويؤكد أنها وحدها صـــحيحة، وينكـــر ســـائر ما عداها، ويريد أن يعرف غيرها، ويأبى أن يُخدع،

ويتـــصور أشـــياء كثيرة، وعلى الرغم منه أحياناً، ويحس منها الكثير أيضاً بواسطة أعـــضاء الجـــسم؟ فهل هنالك من ذلك كل شيء لا يعادل في صحته اليقين بأني موجود، حتى لو كنت نائماً دائماً، وكان من منحني الوجود يبذل كل ما في وسعه مـــن مهـــارة لإضلالي؟ وهل هنالك أيضاً صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من فكـــري أو يمكن القول بأنها منفصلة عني؟ فبديهي كل البداهة أنني أنا الذي أشك، وأنـــا الـــذي أفهم، وأنا الذي أرغب، ولا حاجة إلى شيء لزيادة إيضاح» ويختتم ديكارت تأمله بالقول «إني أرى بوضوح أنه ما من شيء هو عندي أيسر وأوضح معرفة من نفسي»[55].

في «الـــتأمل الثالث» يبحث ديكارت «في الله: وأنه موجود». قائلاً «أقصد بلفـــظ «الله جوهـــراً لامتناهياً، أزلياً، منـــزهاً عن التغيير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء. قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة، إنّ صحّ هناك أشـــياء موجودة، وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني كلما أمعنت فيها، قلّ ميلي إلى الاعتقاد بأنّ الفكرة التي لدي عنها يمكن أن أكون أنـــا وحـــدي مصدرها. فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أنّ الله موجود، لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي من حيث أني جوهر، إلاّ أنّ فكـــرة جوهر لامتناه ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً»(56). فالله جعل الإنسان على صورته، يقول ديكارت «إنّ مجرد اعتبار أنّ الله خلقني يرجّح عندي الاعتقاد بأنه قد جعلني على صـــورته وعلى مثاله. وإني أتصوّر هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله من الملكة التي أتصور بها نفسي، أي إني حين أجعل نفسي موضوع تفكيري لا أتبين قطّ أني شيء نـــاقص، غير تام، ومعتمد على غيري، ودائم النـــزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم مني. بل أعرف أيضاً في الوقت نفسه أنّ الذي أعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي أشتاق إليها، والتي أجد في نفسي أفكاراً عنها»[57].

وينتقل بعد ذلك إلى معرفة العالم جاعلاً من معرفة الله وسيلة إلى ذلك، قائلاً «إنّ يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصحّ لي أن أقـــول إني قـــبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة. والآن وقـــد عرفته سبحانه، قد تيسّر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة، ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله والأمور العقلية الأخرى، بل

تتـــناول أيـــضاً الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث أنها تصلح موضوعاً لـــبراهين أصـــحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث في وجودها»[58]. وهنا ينتقل لإثـــبات الأشياء المادية هندسياً باعتبار أنها ممكنة أن تكون موضوعاً لها، لاتصافها بالامـــتداد. يقـــول ديكارت «لم يبق عليّ الآن إلاّ أن أفحص عن وجود الأشياء الماديـــة، ومن المحقق أني بهذا الصدد أعلم أنّ وجود الأشياء المادية ممكن، من حيث أنها تعتبر موضوعاً لعلم الهندسة، نظراً إلى أني حين أعتبرها من هذه الجهة أتصورها تـــصوراً واضحاً جداً ومتميزاً، فما من شك الله قادر على خلق جميع الأشياء التي أســـتطيع أن أتصورها في تميّز، وأنا ما حكمت قط بأنّ شيئاً من الأشياء ممتنع عليه سبحانه إلاّ لّما وجدت من التناقض في تصوره»[59].

يريد بذلك أنّ وجود العالم ممكن استناداً إلى التمايز الحاصل بين الإنسان وغيره مـــن الأشـــياء، فإذا أمكن للإنسان أن يتصور ما يتميز عنه، أمكن أن يكون لذلك الشيء وجود. ويصوغ ديكارت تأمله حول هذا الموضوع بالصورة الآتية «لما كنت أعرف أنّ جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميّز يمكن أن يكون الله قد أوجدها علـــى نحـــو ما أتصورها، فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء بدون شيء آخر، لكي أســـتوثق من أنّ الشيئين متميزان أو متغايران: لأن من الممكن أن يوجدا منفصلين علـــى الأقل بقدرته ا الواسعة، ولا أهمية لمعرفتي بأي قوة يحصل هذا الانفصال لكي أضـــطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران. وإذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أني موجـــود وأني مع ذلك لا ألاحظ أنّ شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أني شيء مفكر، استطعت القول بأنّ ماهيتي إنما انحصرت في أني شيء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلاّ التفكير، ومع أنّ من الممكن أن يكون لي جـــسم قـــد اتصلت به اتصالاً وثيقاً، إلاّ أنه لما كان لدي من جهة فكرة واضحة ومتميـــزة عن نفسي، من حيث أني لست إلاّ شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً، ومن جهة أخرى لدي فكرة متميزة عن الجسم، من حيث أنه ليس إلاّ شيئاً ممتداً وغير مفكر، فقـــد ثـــبت أن هـــذه الإنية، أعني نفسي التي تتقوم بها ذاتي وماهيتي، متميزة عن جسمي تميزاً تاماً وحقيقياً، وأنها تستطيع أن تكون أو أن توجد بدونه»[60].

علّـــق عثمان أمين – وهو أحد أنصار الديكارتيّة – على مبدأ «الكوجيتو» الـــديكارتي القائـــل «أنـــا أفكر فأنا إذن موجود» بالصورة الآتية: «هذا هو مبدأ «الكوجيتو» المشهور الذي جعله ديكارت نقطة انطلاق للميتافيزيقيا الحقة، الذي

ســـتخرج منه سلسلة بديعة من النتائج: وأولها أنّ الإنسان يفكر، وأنه موجود من حـــيث أنه مفكر، وهذه الحقيقة إنما ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواعي المنتبه؛ هي نظرة ذهنية برهية لحظية، بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شيء، فهـــي «حدس» عقلي، أي رؤية ذهنية سريعة مباشرة، ليست قياساً يتمّ في زمان، ولا استدلالاً منطقياً يتدرج «من المبادئ إلى المطالب» كما يقول الفلاسفة العرب، ولكنها حدس أول واحد خاطف.

وتلـــك هي الواقعة اليقينية التي لا ترد ولا تدفع، والتي تظل بمنجاة من الشك مهمـــا يمتد. أنا أعرف نفسي الآن موجوداً ولا أعرف نفسي إلاّ كذلك، ووجود الفكـــر عـــندي أشـــد «ثبوتاً» من «وجود» الجسم. وطبيعة نفسي وماهيتها هي الفكر، والنفس مستقلة عن الجسم. ومعرفتي لها أيسر من معرفتي له. من هذا اليقين الأول، الـــيقين بوجود الذات المفكرة – أو ثبوتها بتعبير أدق – استخلص ديكارت جمـــيع الحقائق الأخرى. استخلص التمييز الحاسم بين النفس والجسم...واستخلص أنّ جوهـــر الـــنفس هو الفكر، وأنّ جوهر الله هو الكمال. وأنّ جوهر الجسم هو الامتداد، وبذلك، سار الفيلسوف من النفس إلى الله مباشرة وبغير واسطة.

لم يـــرد أن تكون معرفتنا بوجود الله عن طريق العالم – كما صنع غيره من الفلاســـفة واللاهوتيين – بل رأى على العكس من ذلك أنّ المعرفة بوجود الله هي الـــتي تفتقـــر إلى وجود الله سنداً لها.. والتدليل على وجود الله من وجود النفس بسيط ميسور: فأنا موجود وفي نفسي فكرة «الكائن الكامل». وعلى هذا الأساس أقام ديكارت أدلة ثلاثة. أدقها «الدليل الأنطولوجي» (= هذا دليل لاهوتي وضعه القديس أنسلم قبل ديكارت، ونقضهُ «كانت» فيما بعد) وهو قد سمي كذلك لأنه يستخلص «وجود» الله من نفس تعريف الله أو معناه. فإذا سلمنا أنّ الله هو الكائن المتـــصف بجميع الكمالات، رأينا تواً أنّ الله لا بد متصف بالوجود باعتبار الوجود كمالاً أو ضرباً من ضروب الكمال... إذن فالله موجود ومتصف بضروب الكمال كلـــها. وأســـتطيع أن أتقـــدم في سيري إلى الحقائق، وأستطيع بادئاً من «الذات المفكـــرة» الـــتي هي «آنيتي» و«ماهيتي»، ومن كمال الله الذي يضمن لي صدق الأفكـــار الواضحة، إن أثبت يقين العالم الخارجي «عالم الأعيان» وإن اطمئن إلى معظم الأشياء التي شككت فيها من قبل. ما دمت أدركها في وضوح وتميّز. وإذن فما أجده في نفسي من ميل قوي إلى الاعتقاد بوجود العالم مصدره الله تعالى الذي

هــو الموجــود أو «الكــائن» الكامل، والذي لا يمكن أن يخدعني أو يوقعني في الضلال»[61].

أوردنــا تحلــيلاً لأحــد المناصرين المتحمسين للديكارتية يستخلص فيه قيمة الكوجيــتو، ويلزم السياق أن نورد رأياً مضاداً، ينطلق من موقف نقدي، ويهدف أيضاً إلى استخلاص قيمة الكوجيتو، وهذا يبيّن جانباً من الخلاف حول قيمة فلسفة ديكــارت. يقــول حسن حنفي: إنّ استنباط الوجود من الفكر في الكوجيتو «أنا أفكر فأنا إذن موجود» هو موقف ديني تقليدي معروف في الفلسفة المدرسية نظراً للإيمــان المــسبق بوجود الله وهو الفكر ثم صدور العالم عنه فيضاً أو خلقاً. بل إنّ الوجــود قد تمّ استنباطه من الفكر مرتين، مرة في إثبات وجود الأنا «أنا أفكر فأنا إذن موجــود» ومــرة أخــرى في إثبات وجود الله «عندي فكرة موجود كامل، والوجود أحد الكمالات، إذن الله موجود» وهو الدليل الأنطولوجي الشهير الذي صاغه القديس أنسلم في القرن الحادي عشر.

صــحيح أنّ الكوجيتو هو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة، إثبات وجود الأنا من حــيث هو فكر، ولذلك نتائج حاسمة في نهضات الشعوب يجعل الفكر مرادفاً للوجود. ولكــن الــذي يعنينا هو مضمون الفكر وليس صورته. لقد حاول هوسرل بعد ذلك الكشف عن مضمون الفكر الذي نسبه ديكارت فوجد العالم كتجربة حية في الشعور. عــرف ديكــارت الكوجيتو بأنه صورة الشعور، ولكن لم يعرف مضمون الشعور، ولــذلك ظلت الذاتية لديه فارغة من أي مضمون حتى انتهت إلى الصورية المحضة عند «كانــت» الذي أصبحت المعرفة لديه مجرد قوالب فارغة. والواقع أنّ مضمون الفكر عــند ديكــارت هو الكوجيتو الثاني، أي إثبات وجود الله من الفكر. فأول ما ظهر الكوجيتو الأول بعد إثباته «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ظهرت فكرة الموجود الكامل مما يوحــي بــأن إثبات وجود الأنا كان مجرد مقدمة لإثبات وجود الله. وظهرت الذات كمقدمــة لوجــود الله، وظهر الله على أنه مضمون الذات وجوهرها. وبذلك يضع ديكارت الإنسان في علاقة مع الله وليس مع العالم. انتقال ديكارت من الإنسان إلى الله هو عودة إلى الأوغسطينية ونــزوله من الله إلى العالم هو عودة إلى الدليل الأنطولوجي عند أنسلم. جدل صاعد ثم جدل نازل في إطار من الفكر الديني القديم.

ثم إنه تبنى النظرية التقليدية التي تقوم على التمييز بين النفس والبدن، ثم خلود الــنفس وفناء البدن، ورتب على ذلك أنّ النفس روح مفكر، والبدن آلة صماء.

وبـــذلك دعم الاتجاه الذي يقول بالثنائيات الضدية، فقضى بذلك على موضوعية الأشياء وكأن العالم ليس له قوام بذاته، مجرد حركة وامتداد. وفي جملة تصوره كان ديكارت يستعيد ما أورثه العصر الوسيط حول فكرة الله الحالّة في النفس بوصفها فكـــرة كمـــال، وهي الفكرة الأوغسطينية التي ترى الله كمعلّم داخلي. كل هذا يتـــرتب بمعزل عن مكتسبات العقلانية المدرسية عند الأكويني والعقلانية التجريبية عـــند سكوت ووليم الأوكامي وروجر بيكون، فديكارت يعود إلى مرحلة سابقة من الفكرة إلى فكرة كون الله هو الضامن الحقيقي لكل شيء[62].

3.4. ثنائية الجوهر المفكّر والجوهر الماديّ

تنتهـــي فلـــسفة ديكارت إلى إقرار وجود جوهرين مختلفين ومستقلين، هما: الجوهـــر المفكـــر والجوهر المادي، فالفكر هو خاصية الجوهر المفكر، والامتداد في الطـــول والعـــرض والعمق هو خاصية الجوهر المادي. وفي الوقت الذي أكد فيه ديكـــارت استقلال هذين الجوهرين عن بعضهما، قال أيضاً بترابطهما، باعتبارهما عـــالمين عـــالم الفكر وعالم المادة. وقد أثارت طبيعة العلاقة بينها خلافاً آخر بين الباحثين، فذهب فريق إلى أنّ ديكارت سعى، وهو يقدم قواعده لهداية العقل، إلى كـــشف الطبـــيعة بوصفها كلاًّ منسجماً خاضعاً لآلية محددة، لأنها ممتدة في المكان بجمـــيع أجزائها أمام العقل الإنساني بلا أسرار، ومن ثم فليس ثمة سر في الطبيعة إلاّ سرّ الحركة. فالعالم الفيزيائي يتصف بأنه يخضع لنظام صارم أو هو محكوم بقوانين آلـــية، ولا تؤهلـــنا معرفتنا بالله لملاحظة هذه القوانين التي تسيّر العالم، ومثل هذه المعرفة يمكن أن تتحقق عن طريق الأبحاث العلمية.

وآخر يذهب إلى أنّ القوانين التي تسيطر على العالم الطبيعي يحددها ما تقدمه الميتافيـــزيقيا عن الله، فالكائن الأسمى الذي تثبت الميتافيزيقيا وجوده ليس مقتصراً علـــى أن يكون خالقاً للطبيعة، قادراً على كل شيء. ولكنه إله حق، أي أنه كائن كامـــل، ومـــن ثمّ فكل شيء في الطبيعة يجب أن يخضع للقوانين التي أرادها الخالق الكامـــل، وخاصـــة أن فعل ذلك الكائن هو عدم التغيّر والثبات. وثمة من يرى أنّ ربـــط ديكارت بين العالمين هو إنجاز علمي – فلسفي – تاريخي – وهو نوع من المصالحة المعرفية بين الحقيقة الروحية – الدينيّة من جهة، والحقيقة المادية – العلمية مـــن جهـــة أخرى، وهي اعتراف بالعالم المادي جوهراً مساوياً للعالم الفكري –

الروحـــي – الـــديني. وهـــذا الربط يمثل نقلة حاسمة من مرحلة سيطرة اللاهوت والميتافيـــزيقيا المدرســـية وصوريتها وغائيتها إلى مرحلة التوازن مع العلوم الطبيعية الـــصاعدة وبخاصة الفيزياء العلم الذي بات سلطة جديدة طامحة إلى مقاربة الطبيعة مباشـــرة، في ذاتهـــا كما هي، لا بالواسطة، وهذا التحول الفلسفي هو رمز تحوّل تاريخي أكثر شمولاً تضمن في جملة ما تضمنه، إعادة اكتشاف الإنسان الفرد وإعادة اكتشاف الطبيعة، وذلك للمرة الأولى بعد أفول شمس العقل اليوناني[63].

تـــرتبط هـــذه الآراء المختلفة بالإشارات المتضاربة في فلسفة ديكارت حول العلاقـــة الممكـــنة بـــين الوجودين الفكري والمادي، وكيفيّة تلقي تلك الإشارات وقراءتها، فإذا نظر إلى إشاراته من منظور تترتب رؤيته ضمن سياق الفلسفة المثالية كانت النتيجة أنه من أشد العقلانيّين المثاليين الذين تنتظم فلسفتهم بجدارة في نسق الميتافيـــزيقيا الموروث، وإذا نظر إلى تلك الإشارات من منظور تترتب رؤيته ضمن سياق الفلسفة التجريبية – المادية، أمكن تركيب الإشارات وإعادة إنتاجها على أنّ صـــاحبها من دعاة الآلية والعلم الجديد، وكل قراءة تعترضها صعاب جدية. ففي الوقت الذي كانت فيه فلسفة ديكارت جسراً عبر عليه الفكر إلى العصر الحديث، الأمـــر الذي يجعل حضور الفكر القديم فيها ليس محل نقاش، وبخاصة موضوعات اللاهوت التي أخذت شكلاً منظماً وخاضعاً لسجالات العقل أكثر مما كانت عليه من قبل، فإنها لم تتنكر للمناخ العلمي الذي كان سائداً في القرن السابع عشر، على الـــرغم مـــن أنها لم تواكبه تماماً، فإنجازات غاليلو وبيكون وكبلر كانت تجاوزت مرحلة البحث في جوهرين متمايزين، ولم يعد السؤال حول طبيعة الوجود له معنى، إنما الهدف كان استخراج قوانين العالم المادي من دراسة الظواهر. هذا الانقسام في صـــلب الفلـــسفة الديكارتـــية يبين أنها نهضت على نوع من الرؤية المزدوجة، أو بالأصـــح محاولـــة الجمع بين رؤيتين. إحداهما وهي الأكثر حضوراً تخضع المعرفة والطبـــيعة لقوة منظمة عليا ومفارقة، والأخرى تحرر العالم من تلك القوة، وتخضعه لآلية خاصة به، إلاّ أنها رؤية مترددة وخائفة ويصعب استدراج فروض تبرهن على تماسكها واستقلاليتها، إذا ما قورنت بإنجازات العلم التجريبـــي آنذاك. الأمر الذي يمنح الرؤية الأولى تفوقاً واضحاً في سياق الفلسفة الديكارتية.

الانقسام الذي أشرنا إليه في صلب فلسفة ديكارت ظلّ يلازمها عبر التاريخ، ودخـــل في تقويمها وبيان أثرها وقيمتها استناداً إلى نوع القراءة الخاصة بها، وطبيعة

التأويل. يقول كريسون إنّ فلاسفة القرن الثامن عشر لم يترددوا في الإطاحة بصنم الديانة التقليدية، فإنهم لم يكونوا أشد احتراماً للصنم الديكارتي، فديكارت عندهم لم يفهـــم أبداً الطريقة الملائمة لتطور العلوم، وفلسفته الطبيعية باطلة كلياً، كما أنّ فلـــسفته حول الفكر غير صحيحة ومضرة، ويجب التحرر من إسار فلسفته، كما تحـــرر هـــو من أسلافه، والحكم على فلسفته بالموت، باسم مبادئها بالذات. وقد وصف «دالامبير» ديكارت بأنه: رئيس عُصبة، ملك الجرأة على أن يكون أول من ينتـــصب ضد سلطة طاغية متعسفة، وفي إعداد ثورة مدوية، أرسى أسس حكومة أكثر عدالة وأكثر سعادة، فإذا انتهى إلى الاعتقاد بأنه فسر كل شيء، فذلك على الأقـــل لأنه ابتدأ بالشك في كل شيء. وأسلحة الشك ذاتها ينبغي استخدامها في محاربته[64].

أمـــا عثمان أمين فيرى أنّ فلسفة ديكارت قوضت مذهب أرسطو، وقضت علـــى علم العصر الوسيط، وأيدت سلطان العقل الناضج، وناصرت قضية الحرية المـــستنيرة، وهيأت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى. والناظر في فلسفته يتجلى له أمـــران، نعتقد أنّ عصرنا هذا محتاج أشد الاحتياج إلى تدبرهما، وأن يطيل الوقوف عـــندهما: وهمـــا الـــثقة بالله العليم الحكيم، والثقة بالعقل البصير المستنير. ففلسفة ديكـــارت هي فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم، ويغزو بنوره عـــالم الـــسماء والأرض. فإذا أحسن الإنسان استعماله، مع دوام ثقته بالله مبدع الكـــون، اســـتطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وإسعادها، وحفظ صحتها وتوفير رخائهـــا، وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها.. ولعلّ أكبر رسالة يتلقاها عصرنا هذا من إمام الفلسفة الغربية هي ضرورة تبرير العلم بالميتافيزيقيا، لا إنكارها أو الـــتهجم عليها، كما يفعل أحياناً من ينتسبون إلى العلم أو إلى الفلسفة، وليسوا من أهلها على الحقيقة[65].

قـــراءتان مختلفـــتان تصدران عن مرجعيتين مختلفتين لهما سياقاتهما التاريخية المخـــتلفة، أولاهمـــا قراءة متصلة بمرجعية «عصر التنوير»، وثانيهما قراءة متصلة بمـــرجعية إيمانية «جوانية». وكل منهما وجدت حجة في تقويم الديكارتية حسب منظورها وإسقاطاتها الذاتية وفلسفة ديكارت تمكّن من كل ذلك وأكثر، فالانقسام الداخلـــي شـــطرها إلى قـــسمين يصعب طبقاً لمنظور المعرفة الحقيقية تجاهل ذلك الانقسام وذلك الازدواج.

4.4. سبينوزا: الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة

ورث سبينوزا (1632–1677) تركة الفلسفة الديكارتية. وفي الوقت الذي وجه فيه نقداً لبعض ركائزها، فإنه على العموم نظّم فلسفته العقلية في إطارها العـــام وضـــمن مفاهيمها وتصوراتها. وعلى هذا يفهم قول لايبنتز بأنّ «جلّ مـــا فعلـــه ســـبينوزا أنه حصد ما زرعه ديكارت»[66]، والتلازم بينهما قوي، فكلاهمـــا يؤكدان أنه ينبغي على العقل أن يستغرق في تأمل ذاته، بغية إنضاج تمثـــيلات واضـــحة ومحـــددة، بحيث يمكن له أن يتأمل العالم الخارجي بعد أن يـــتخلص مـــن كل وهم ومن كل حكم مسبق، على العقل أن يطرح الأفكار الغامـــضة المشوشة، ويكتشف الطريقة الرياضية، وصولاً إلى إيجاد أفكار يخلقها هو بنفسه، بوصفه عقلاً خالصاً[67].

كـــان ديكارت وجد في الرياضيات المثل الذي ينبغي احتذاؤه في العلم، لأنه اعـــتقد أنّ المعـــرفة لا تكـــون معرفة إلاّ إذا كانت يقينية، ففي استخدامه المنهج الرياضـــي في الـــبحث عن الأسباب الأولى للطبيعة كان يريد وضع نظام للطبيعة تكـــون أجزاؤه مترابطة مع بعضها البعض ارتباط البديهيات بالنظريات في النظام الرياضي، وجاراه سبينوزا في ذلك، فاعتقد بأن الرياضيات هي المفتاح لحلّ أسرار الكون، واكتشاف قوانينه، واتخذ الهندسة نموذجاً بنى على غرارها فلسفته، فكما أنّ الهندســـة تبدأ بقضايا صادقة بذاتها، كذلك فإنّ البحث عن الحقيقة ينبغي أن يبدأ بقضايا صادقة بذاتها تُتخذ نقطة انطلاق في بناء المعرفة البشرية التي ترمي إلى تحقيق سعادة قصوى دائمة متصلة للناس جميعاً.

إذا كـــان ديكـــارت وجد في النفس، أو الأنا، نقطة امتداد لفلسفته، فإن ســـبينوزا وجد في الله نقطة ابتداء انطلق منها في بناء المعرفة، منطلقاً من فرضية منطقـــية، وهـــي أنّ الفكـــرة الصادقة هي التي تكفل ذاتها بذاتها، فلا تفتقر إلى مـــا يـــضمن صدقها، وإلاّ تأدى الأمر إلى متراجعة لانهائية، وبالتالي الوصول إلى الشك المطلق، وفي هذا نقد ضمني للكوجيتو الديكارتي الذي يقوم على مبدأ الأنا المستندة إلى معياري الوضوح والتمايز، الأمر الذي يفهم منه أنّ سبينوزا يرى أنّ مـــبدأ «الأنا المفكرة» لا يقوم بذاته، وإنما بغيره، وهذا دعاه إلى العثور على مبدأ مكـــتفٍ بذاته، ولم يجد غير «الله» تتوفر فيه شروط الاكتفاء الذاتية، وعلى هذا انطلق من «الله» لبناء تصوره المعرفي[68].

ثم قـــال في رســـالته «بحث في إصلاح العقل»: لكي نكتشف أفضل طريقة لاكتـــشاف الحقـــيقة لا نحتاج إلى طريقة أخرى لاكتشاف تلك الطريقة، ولا إلى طـــريقة ثالـــثة لاكتشاف الطريقة الثانية، وهكذا إلى ما لانهاية.. ولذلك ينبغي أن تعـــتمد الطريقة الصحيحة في البحث عن فكرة تكفل ذاتها بذاتها... فكرة يتجلّى وضوحها من خلال ماهيتها الذاتية. لا يتجلى صدقها بمقدار مطابقتها مع موضوع خارجـــي، بل في طبيعتها أو ماهيتها الذاتية.. الطريقة الصحيحة إذن تعنى بالبحث عـــن فكرة صادقة، وإدراكها إدراكاً مباشراً، والتقصّي عن طبيعتها، ووضع قواعد معينة لتحاشي ضياع جهود عقلية، ففي هذا النوع من المعرفة ينتقل العقل من فكرة عقلـــية وافـــية عـــن الماهـــية الصورية لبعض صفات الله إلى المعرفة الوافية لماهية الأشـــياء... يقتضي التفلسف أن ننظر في الطبيعة الإلهية قبل مواد الحس، لأن الله سابق عليها من ناحية المعرفة ومن ناحية الوجود على حد سواء. بعبارة أخرى أنّ مـــواد الحس تعتمد في وجودها على الله، لذلك إذا أردنا معرفتها وجب أن نعرف الله أولاً.. لأن كـــل شيء يلزم من طبيعته الله بالضرورة[69]، ثم وجّه سبينوزا نقداً لمفهوم الله كما قدمه الفكر الديني التقليدي باعتباره جوهراً مفارقاً ومتعالياً، وانتهى إلى طرح فكرته الجديدة، وهي المماهاة بين الله والطبيعة، ومع أنه يدمج بينهما، إلاّ أنـــه يميـــز بينهما بأن يصطلح على الله «الطبيعة الطابعة» وعلى الطبيعة «الطبيعة المطـــبوعة» ويقـــول: نفهم بالطبيعة الطابعة كل ما هو كائن في ذاته ومتصوّر من خـــلال ذاته أو صفات الجوهر التي تعبر عن ماهية أزلية ولامتناهية، وبكلمة أخرى الله بقدر ما يعتبر شيئاً حراً، ولكن نفهم بالطبيعة المطبوعة كل ما يصدر عن طبيعة الله، أو أيـــة صفة من صفاته بالضرورة، أي كل أحوال وصفات الله بقدر ما تعتبر أشياء في الله، ولا يمكن أن تكون أو تتصور بدونه... إنّ الطبيعة الطابعة هي النظام الكلي للأشياء من حيث أنه ذو وجود ضروري، وهو الله باعتباره سبباً حراً. وأما الطبـــيعة المطـــبوعة فهـــي الأجزاء الموجودة في العالم كالأجسام المادية أو هي الله باعتباره نتيجة.

ليـــست الطبـــيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة متميزتين إلاّ من الناحية المنطقية، ولكنهما حقيقة واحدة ينظر إليها مرة من حيث إنّها عملية ومرة أخرى من حيث إنها نتيجة تلك العملية.. فلما كان الله الجوهر الوحيد اللامتناهي المتسبب لذاته فإنه يعمـــل بحسب قوانين طبيعته وحدها، ولا يتأثر بأي شيء آخر لأنه لا يوجد شيء

خارجــه يمكن أن يؤثر فيه أو يحدده.. إنّ العقل والإرادة ليست مما يعود إلى طبيعة الله، وعليه فالله لا يستطيع ألاّ يفعل ما يفعله، ولا أن يفعل ما لا يفعله، فالله يعمل حسب قوانين طبيعته وحدها دونما تدخل من أي شيء خارجي. وهكذا تلتقي في الله الضرورة والحرية. فمن ناحية يكون الله سبباً حراً لا يخضع إلاّ لقوانين طبيعته، ومن ناحية أخرى إنّ كل ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته وحسب قوانينها. وأنّ الأشــياء لا يمكــن أن تحــدث على غير ما تحدث فيه، ولا أن لا تحدث على نحو ما تحدث فيه وإلاّ اقتضى أن يكون الله غير ما هو... وليست إرادات الله إلاّ قوانين الطبــيعة الأزلــية الثابتة لأن الله هو النظام الكلي للطبيعة... الله هو النظام الكلي الــشامل للأسباب والنتائج، وعليه فليس الله السبب الفعال للأشياء، وحسب، بل هو سبب ماهيتها كذلك، فوجود الأشياء وماهيتها تلزم بالضرورة وجود الله[70].

دمج الجوهرين المفارقين الله والطبيعة أفضى إلى نوع من وحدة الوجود، بحيث أصبح الله كل شيء وكل شيء هو الله، على هذا كان سبينوزا نفسه يقول «سائر الفلاســفة ينطلقون من العالم، وديكارت ينطلق من ذاته، أما سبينوزا فينطلق من الله»[71]. وهــنا دفع سبينوزا بالعقلانية المثالية الذاتية التي وضع أسسها ديكارت، باتجاه أبعد. كان الله في النسق الديكارتي يتوسط من ناحية التدرج في الإثبات الأنا والطبــيعة. فإثــباته يمــر من خلال إثبات الذات المفكّرة، ومع سبينوزا صُفّي أمر الركائــز الثلاثة ودمجت في كل واحد، هو الله بحالته الخالصة أو المتجليّة الذي هو المــبدأ لكــل شيء، لأنه هو كل شيء. وضع سبينوزا الله في النفس البشرية مؤمناً بالحلول الميتافيزيقية[72]، بذلك أدرج الوجود الذي كان منقسماً من قبل في وحدة كلية واحدة فاعلة ومنفعلة في وقت واحد.

5.4. لايبنتز: المونودولوجيا ونظرية الوميض

تــشكّلت فلسفة لايبنتز (1646–1716) في أفق الفلسفة الديكارتية، وعُدّت شأنها في ذلك شأن فلسفة سبينوزا إحدى تشعّبات الديكارتية، فالصلة بينهما تتمثل في الركائز والتصورّات الأساسية، وأهمها فكرة الجوهر التي تمثل العامل المشترك في جمــيع الفلــسفات العقلــية. وقــد أثارت فكرة الجوهر اهتمام الفلاسفة المحدثين فعارضها أصحاب التيار التجريبــي، ونقضوا فكرة الجوهر، باعتبار أنه لا يعدو أن يكون مجموع صفات الشيء. وهذا ما قام به هيوم على سبيل المثال. أما ديكارت

فقد جدد المفهوم القديم للجوهر، وأنتجه بصورة مختلفة عن أصله الأرسطي، وكما مــرّ معنا، فقد خلص إلى وجود جوهرين، وجاء سبينوزا فدمج الاثنين في جوهر مركب منهما هو الله. ويبدو أنّ لايبنتز كان يراقب مسار الإفادة من فكرة الجوهر، وكيفية ظهورها في الفلسفة، ولم يتردد في جعلها مركز فلسفته وعمودها الفقري، واختــار للجوهـــر مصطلحاً هو «المونادة». وعرفّها: بأنها جوهر بسيط، ليست ماديـــة، ولا شـــكل لهــا، لا تتكوّن ولا تفنى. وما الكون إلاّ نسيج من المونادات المتراتبة، يبدأ بمونادات الأجسام الجامدة، فالمونادات النباتية، ثم الحيوانية، والبشرية، وصـــولاً إلى المونادة المركزية المطلقة الكاملة التي تتوج سلسلة المونادات، ألا وهي الله[73] وتتصف المونادات التي تشكّل قوام الكون، بما يلي:

1. البساطة؛ فكل مونادة جوهر بسيط يدخل في البناء العام، والبسيط عند لايبنتز ما ليس له أجزاء، ولا امتداد ولا شكل، ولا يقبل الانقسام ولا يشغل مكاناً.
2. عدم التفاعل؛ فالمونادات لا تؤثر بعضها في بعض، لأنها مغلقة على ذاتها.
3. اللانهائـــية؛ فعددها لامتناه أشبه ما تكون بسلسلة عددية كل عدد فيها يختلف عن الآخر.
4. الاتصال؛ فسلسلة المونادات متصلة، وعليه فالعالم الذي يتكوَّن منها ملاء، ولا مكان للخلاء فيه.
5. الانـــسجام المـــسبق؛ ويقصد به انطواء كل مونادة على إمكانياتها الخاصة بها، وتقـــوم حياتها في انكشاف تلك الإمكانات وتطورها التلقائي بصورة منسقة بعضها مع بعض.

رأى لايبنتـــز أنّ العـــالم نظام لامتناه ومتصل من المونادات، وكل منها تتغير حسب المبدأ الداخلي الخاص بها، والله هو المونادة الرئيسة، أي أنه الحد الأعلى في سلـــسلة المونادات اللامتناهية – وهو لا يختلف عن المونادات الأخرى إلاّ في كونه يمـــتلك من القوة أكثر مما تمتلكه أية مونادة أخرى. وهذا يقود إلى إشكالية الخلق، فالخلـــق لا بد في هذه الحالة يكون نوعاً من الفيض أو الصدور، وهذا يتعارض مع العقيدة المسيحية القائلة بأنّ الله خلق العالم من عدم. وهنا يحاول لايبنتز أن يركب نظرية جديدة في الخلق تأخذ بالاعتبار الخلق من عدم والخلق فيضاً وصدوراً، وهي نظرية «الوميض Fulguration» وفحواها أنّ الله والعالم من مادة واحدة، والكون باعتباره مونادات انبثق من المونادة الرئيسة التي هي الله في حالة تماثل الوميض، وما

إن خلقـــت إلاّ وانفصلت واستقلت و لم تعد تعتمد عليه[74]. ولا يتعد هذا المفهوم كثيراً عن مفهوم وحدة الوجود الذي قال به سبينوزا. فالتعدد هنا والوحدة هناك، والأصـــل أنّ مونادات العالم ومضت عن الله المونادة الكبرى، فهي تشترك معه في نفس المادة. ولا قيمة معرفية لموضوع الوحدة والتعدد.

تندرج فلسفة لايبنتز في صلب الفلسفة العقلية، ففي كتابه «أبحاث جديدة في الفهم الإنساني». يعرّف العقل (=على لسان تيوفل الذي هو قناع لايبنتز، في حين أنّ محاوره فيلاليت هو قناع جون لوك) بأنه «الحقيقة المعروفة» أو «العلة النهائية» أو «الملكـــة الفكـــرية التي تدرك الروابط بين الحقائق»[75]، ويذهب إلى أنّ المعرفة الـــصحيحة يجـــب أن تتـــسم بصفتين: الضرورة والكلية، والغرض من المعرفة هو الوصـــول إلى مذهب شامل لكل العلوم محكم الترابط، برهاني، ومؤلف من حقائق ضـــرورية وكلية، ويتضح مسعاه في إيجاد «علم كلي» بواسطة «حساب فلسفي» أو «حـــساب كلـــي»، يكون هو منهج البحث المناسب؛ لأن التجربة الحسية لا يمكـــنها توفير الحقائق الضرورية الكلية، فهي لا تقدم غير معارف مختلطة وجزئية، وعلـــيه فلا يوجد غير التجربة الباطنية، فالذهن، والعقل، ومبادئ المعرفة فطرية في الإنسان، أي أنها موجودة فيه على سبيل الإمكان لا بالفعل.

يمضي لايبنتز في بيان طبيعة الأحكام الضرورية التي هي عنده «حقائق العقل» مثل الرياضيات، والميتافيزيقيا، والمنطق، والأخلاق، وتلك الحقائق تتعلق بارتباطات بـــين التصورات والماهيات، غير أنه ليس كل تصور خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة، والماهيات تتجه نحو مزيد من الوجود وفقاً لواقعيتها وكمالها. والله يختار من بين عدد من العوالم الممكنة أحسنها، ويبرز إلى الوجود من بين مجموع الماهيات التي توجد في روحه على شكل تصورات غير متناقضة – تلك التي تكون ممكنة في خـــير عـــالم، والمـــبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ الأحسن أو مبدأ الملائمة، وصـــورة هذا المبدأ في عقلنا هي مبدأ العلّة الكافية، وهذا المبدأ الأخير بالنسبة إلى مملكـــة الواقع له نفس الأهمية التي لمبدأ عدم التناقض بالنسبة إلى مملكة الممكن. إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قبلياً على الوقائع. وهذه الأحكام لا تتصف بصفة الضرورة المطلقة، وافتراض عدم وجود أية واقعة هو أمر لا يتضمن في داخله أي تـــناقض. بيد أنّ كل واقعة هي ضرورية شرطياً أو فيزيائياً، أي أنها ضرورية في ارتـــباط نظام العالم، ومشروطة بعلة كافية هي السبب في وجودها. والأحكام التي

تعبّـــر عن هذا الارتباط ويمكن استنباطها بعضها من بعض وفقاً لمبدأ العلة الكافية يسميها لايبنتز: حقائق الواقع، أو حقائق فيزيائية، أو حقائق ممكنة[76].

5. كانت: نقد العقل واستراتيجيّة المصالحة بين التيّارات الفلسفيّة

1.5. الميتافيزيقيا: علم العقل الخالص

ظهـــر كانت (1724–1804) بوصفه فيلسوفاً نقدياً في الفترة التي استفحلت فـــيها مغالاة التيارين الرئيسين في الفلسفة الغربية: التيار التجريبـــي الذي استثمر كـــشوفات العلـــم، ومضى في القول: إنّ التجربة الحسيّة أساس كل معرفة مفيدة، وقد نظّم إطاره الفلسفي لوك وهيوم. والتيار العقلي الذي يضع العقل مصدراً لكل معـــرفة، باعتـــباره ملكـــة حائزة على شروط المعرفة. وهو التيار الذي نظّم أُطره ديكـــارت ومضى فيه سبينوزا ولايبنتز إلى أقصى أبعاده الميتافيزيقية. وهذا التيار له جذر عميق في تاريخ الفكر الفلسفي يعود إلى أفلاطون. ويتضح وجه المغالاة في أنّ كـــلاً مـــن التجريبيّين والعقليّين ظنّ أنه احتكر الحقيقة وأنّ الآخر ضلّها. وبذلك انقـــسم الـــتفكير الفلسفي على نفسه، الأمر الذي كان يهدد معه الهدف من كل تفكير فلسفي.

وينبغـــي أن نفهـــم أنّ ذلك الانقسام عائد في بعض أسبابه إلى طموح العلم المـــشروع بأن يحقق أقصى النتائج الواعية الممكنة اعتماداً على الحواس والتجارب وفي مـــنأى عـــن حـــضور موجهات الفكر القديم من جهة، وإحساس العقلانيّين المتأصل تاريخياً أنّ ذلك قد يفضي إلى العبث والفوضى، فلا يمكن لمعرفة أن تكون مفيدة إلاّ اهتداءً بنور العقل وشروطه، والامتثال لمقولاته وفروضه من جهة أخرى. والواقـــع فإنّ سوء الفهم وسوء التقدير، والاندفاع في التطلع، والإذعان لمسلمات موروثة، والنظرة المشوبة بحكم قيمة للمعرفة، وحاجات المعرفة ذاتها، وتباين نماذج التفكير، والاعتداد بنتائج التفكير العقلي أو التجريبـــي، وغنى المعطيات المحسوسة أو المعقولة، والتراكم المعرفي، ورفض نموذج أخلاقي معين أو الامتثال له، كل هذه أسباب تفاعلت فيما بينها طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر لتدفع بالانقسام إلى صـــورته الخطيرة التي كانت – وما تزال – تعد إحدى أعظم إشكاليات الفكر الفلـــسفي. في خضمّ كل هذا ظهر كانت ناقداً من جهة وساعياً لتركيب عقلانية

جديـــدة تمتص غلواء التيارين المذكورين وتقدم فلسفة عقلانية نقدية ترث إنجازات الفكر الفلسفي.

مـــارس كانت نقداً مزدوجاً شمل «العقل» باعتباره آلة المعرفة، والمعارف التي اتصلت به تجريبية كانت أو عقلية. وفيما يخص جانب نقد العقل، فقد ميّز بين كل مـــن «العقـــل» و«الذهن». فالأول هو: ملكة استنباط الخاص من العام، وهو لا يتـــناول الموضـــوعات مباشـــرة، بل يتناول فقط الذهن، ولا يخلق التصورات من الموضـــوعات، بل يقوم فقط بترتيبها، ويهبها وحدتها. أما الثاني فهو: ملكة إنتاج الامتثالات، أو ملكة تلقائية المعرفة، أو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي. إنه ملكة معرفة بواسطة تصورات، معرفة ليست عيانية بل تصورية[77].

وعلـــى هـــذا فكل معرفة تبدأ بالحواس أولاً، ثم تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل. وليس ثمة ما هو أسمى من العقل لمعالجة مادة العيان وردّها إلى الوحدة العليا للفكـــر. ثم في ضـــوء ذلك يضع كانت تفريقه الحاسم بين الذهن باعتباره «ملكة القـــواعد» والعقل باعتباره «ملكة المبادئ» فإذا كان الذهن هو ملكة رد الظواهر إلى الـــوحدة بواســـطة القواعد، فإنّ العقل هو ملكة ردّ قواعد الذهن إلى الوحدة بواســـطة المـــبادئ، فالعقل لا يتعلق مباشرة بالتجربة، ولا بأي موضوع كان، إنما يـــتعلّق بالذهن من أجل أن يزودنا قبلياً بالتصورات والمعارف المختلفة وخصائص العقـــل عـــنده: إنـــه موجّه نحو ما هو عال، أي نحو ما يقع خارج نطاق التجربة الحـــسية، وأنـــه – ثانـــياً – ينشد الكلية والشمولية، وهو سعي لا ينتهي إلاّ عند اللامـــشروط المطلـــق، وثالثاً، فإنّ المعرفة التي يدعيها لنفسه هي معرفة عن طريق المـــبادئ، وهـــي تخـــتلف عن تلك المتحصلة عن طريق قواعد الذهن، لأنه ملكة استنباط الخاص من العام. وأخيراً لما كان العقل لا يُعنى إلاّ بالذهن وأحكامه، فليس لـــه علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحسي، وطريقة عمله تركيبية، فميلهُ ينصرف إلى التركيب الأعلى للشروط، وهي خارجة عن كل عيان ممكن، فتصورات العقل لا يناظـــرها أي موضـــوع حسي، وكان أفلاطون سماها بـــ «الصور» أو «المثل» وهـــي لا تـــتحقق بالتجربة، ولكن العقل له قدرة تصورها، ويطلق عليها كانت المصطلح الأفلاطوني نفسه[78].

أولى كانـــت أهمـــية استثنائية لوظائف العقل ووظائف الذهن بتأكيده على التفـــريق بيـــنهما وإبـــراز أهميتها في آن واحد. ويقول بهذا الصدد إنّ عملية تمييز

الأفكـــار، أي تـــصورات العقل المجردة من المقولات، أو تصورات الذهن المجردة بوصفهما معرفتين مختلفتين تماماً في نوعهما وأصلهما واستعمالهما، هي عملية مهمة جداً لكي يقوم على أساسها العلم الذي يجب أن يحتوي على نظام ينسّق كل هذه المعارف القبليّة. ومن غير هذا التمييز تكون الميتافيزيقيا مستحيلة على الإطلاق. فكل معارف الذهن المجردة لها الطابع الخاص لأنها تتألف من تصورات تظهرها التجربة، ومـــن مبادئ تؤكدها التجربة. أما معارف العقل العالية فهي على العكس لا تظهر في التجربة، ولا يمكن أبداً أن تؤكدها التجربة أو أن تنقض قضاياها. فالخطأ الذي يمكن أن يندس فيها لا يمكن اكتشافه بوسيلة أخرى غير العقل المجرد[79].

معلـــوم أنّ كانـــت زحـــزح مفهوم الميتافيزيقيا من دلالته التقليدية الموروثة، وأصـــبح يعـــني في ســـياق فلسفته «العلم النظري للعقل المجرد» أو «فلسفة العقل المجرد»[80]. وهو لا يخفي رغبته بأن يجعل للعقل علماً مناظراً لعلوم الطبيعة، وذلك احـــتذاء بمـــا قام به علماء عصره. وهذا العلم هو «الميتافيزيقيا»، وفي هذا المضمار كـــان يـــريد تحقيق هدفين متداخلين، أولهما: إقناع جميع الذين يؤمنون بضرورة الميتافيزيقيا، بأنها ينبغي أن تكون علماً مختلفاً كل الاختلاف عن الميتافيزيقيا الشائعة في عـــصره. وثانيهما: إقناع الذين لا يؤمنون بها، بأنها ضرورة لا بد منها لإرضاء العقـــل الإنـــساني. وهـــذا هو الذي دفعه في «نقد العقل الخالص» لأن يقول بأنّ الأشـــياء تنتظم وفقاً لمبادئ العقل، وقد وضعت هذه الفكرة في مصاف الاكتشاف العلمـــي واصـــطلح عليها بـــ «الثورة الكوبرنيكية» في ميدان الفلسفة. وأكدّ بأنّ المكـــان والـــزمان صورتان قبليتان للقوة الحاسة، فالصورة الأولى التي هي المكان خاصـــة بالحـــواس الظاهـــرة، فيما الصورة الثانية التي هي الزمان خاصة بالحواس الباطـــنة، والأشياء تنتظم وفقاً لهاتين الصورتين. وفي هذا يرد كانت رداً مزدوجاً، أولاً: على ميراث الفلسفة العقلية التي يمثلها ديكارت ولايبنتز وفولف وغيرهم، لأنه جعل القوة الحاسة مصدراً من مصادر المعرفة، فيما بالغ أولئك في إبطال أهمية القوة الحاسة في مجال المعرفة وطمس دورها. وبهذا حقق كانت إنجازاً مشهوداً لأنه جعل الرياضـــيات قائمة على العيان القبلي للقوة الحاسة، فيما كان العقليون يذهبون إلى أنها يقين عقلي مطلق الصحة، فاعتمدوها منهجاً ومعياراً ومبدأ للتفكير.

وثانـــيا: فـــإنّ كانت بواسطة هذا التصور ردّ على التجريبيّين، وعلى رأسهم هـــيوم، فقوله إنّ المكان والزمان صورتان قبليتان للقوة الحاسة، يفضي لا محالة إلى

عدم الشك فيهما، ويستخرج من ذلك أنّ الذهن عن طريق الخيال ومخططاته يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقوة الحاسة، ولا يمكن أن تتجاوز تصوراته حدود هذه القوة. وهنا نجـــد رداً ضمنيّاً على كل من ديكارت وباركلي القائلين بأنّ العقل يستقل وحده بالمعـــرفة بعيداً عن كل أثر للقوة الملامسة الحاسة أو للقوة المتخيلة. ومن كل هذا يخلـــص كانت إلى تقييد الذهن بحدود القوة الحاسة والتجربة. ثم استناداً إلى ذلك يبني جدله المتعالي، مؤكداً أنّ العقل الإنساني جدلي، فهو ينبثق عن نفسه، ويعارض نفـــسه ويناقضها، وفي هذا يجعل كانت من العقل موضوعاً للتحليل والنقد، بهدف تخليصه من الأوهام والضلالات، مؤكداً ألاّ يمارس العقل فعاليته الفكرية بمعزل عن التجربة، منتهياً إلى بناء ميتافيزيقيا نقدية[81].

وصـــف كانـــت الميتافيزيقيا الموروثة بأنها: علم جامد في مكانه لا يتقدم ولا يتأخـــر، فـــيما تتقدم العلوم الأخرى في سيرها دون توقف، ولا سبيل إلى تجديد الميتافيـــزيقيا إلاّ مـــن خـــلال نقد التصورات الخاصة بها. ويعترف أنّ قول هيوم باســـتحالة التصورات العقلية كان أيقظه من سباته العقائدي وجعله يفكر جدياً في إصلاح الميتافيزيقيا وهذه «اليقظة» وجهت بحثه وجهة جديدة لم يكن يعرفها قبل اطلاعـــه على رأي هيوم، وهو يشرح الأمور بالصورة الآتية: «لقد حاولتُ بادئ ذي بـــدء أن أتـــبين إن كان من الممكن أن نتمثل اعتراض هيوم في صورة عامة، فـــرأيتُ تواً أنّ المعنى الذي يصور لنا علاقة العلة بالمعلول ليس المعنى الوحيد الذي يستخدمه الذهن في تصور العلاقات تصوراً قبلياً، وفضلاً عن ذلك فإنّ الميتافيزيقيا تتألف كلها من هذه المعاني، وحاولتُ أن أتأكد من عددها، ونجحت في ذلك كما كـــنتُ أرجو، وذلك بردّها إلى مبدأ واحد، ثم انتقلت بعد ذلك إلى عملية استنباط تلـــك التـــصورات مـــن هذا المبدأ الواحد بعد أن تأكدت الآن أنها لا تُستمد من التجربة، الأمر الذي لم يقبله هيوم، إنما هي صادرة عن الذهن الخالص.

وهـــذا الاستنباط الذي بدا في نظر سلفي النابه أمراً مستحيلاً، لم يخطر ببال أحـــد مـــن المفكـــرين قبله على الرغم من أنّ كل واحد منهم قد استخدم تلك التـــصورات، وهـــو مطمـــئن تماماً دون أن يتساءل على أي أساس ترتكز قيمتها الموضـــوعية؟ أقـــولُ إنّ عملية الاستنباط هذه كانت أشق مهمة قمت بها من أجل دعـــم الميتافيزيقيا، وشرّ ما في الأمر أنّ الميتافيزيقيا التي نسلّم الآن بوجودها كانت عديمـــة النفع والفائدة، لأن إمكان الميتافيزيقيا لازم عن هذا الاستنباط، ولما نجحت

في حـــل المسألة التي أثارها هيوم، لا فقط في حالة خاصة بل في حالة ملكة العقل المجرد كلها، فإني كنت أتقدّم بثقة، ولكن بخطى بطيئة دائماً، لكي أحدد كل نطاق العقـــل المجرد: حدوده ومضمونه بصورة كاملة طبقاً لمبادئ عامة، هي التي تكون الميتافيزيقيا في حاجة إليها من أجل بناء نسقها طبقاً لخطة صحيحة»[82].

الميتافيـــزيقيا الـــتي أراد كانـــت أن يجعـــل منها علماً ينبغي عليها أن تتناول «تصورات العقل المجردة التي لا يمكن أن تُعطى لنا في أية تجربة ممكنة، أي هي التي تتناول التصورات التي لا تكشف أية تجربة عن حقيقتها الموضوعية»[83]. وذلك لأن كانت يريد أن يقوم بمهمة تصنيفية نقدية دقيقة يعيد فيها الأمور إلى أصولها الحقيقية كمـــا يراها هو، من أجل تحقيق هذا الهدف يحرص على الدقة المتناهية والوضوح، ففيما يخص حقل الميتافيزيقيا الذي يسعى لتثبيت حدوده، يرى أنه لا يمكن أن نعدّ من بين أفكار العقل المجرد الموضوعات الخاصة الموجودة خارج عن نطاق التجربة. إن العقـــل المجرد يلتزم بجملة استعمال الذهن في عملية ترابط التجربة. ولكن هذه الجملـــة هي في الحقيقة جملة المبادئ لا جملة العيانات والموضوعات. ولكي يحصل العقـــل المجرد على تمثل معين لها، فإنه يتصورها بوصفها معرفة موضوع متعين تماماً بالنـــسبة إلى هذه القواعد. لكن هذا الموضوع ليس إلاّ فكرة تقرّب بقدر الإمكان الذهن من الجملة التي لا تشير إليها هذه الفكرة»[84].

المأخـــذ الذي يسجله كانت على الفلسفات القطعية، سواء أكانت تجريبية أم عقلـــية، هـــو أنّها «أغفلت النظر في العقل من حيث هو ينبوع كل معرفة» وهذا دفعـــه إلى أن «ينظر إلى العقل من حيث هو». وتحقيقاً لهذا الهدف اتجهت فلسفته إلى «تحليل طاقات العقل وإمكاناته بغية الوصول إلى القواعد العاملة التي تضبط كل علـــم وكل أخلاق»[85]. ومن هنا جاء اهتمامه بـــ «المتعالي». لأن المتعالي عنده، كمـــا يقول هيدغر «كل معرفة مزعومة تقف ما وراء حدود التجربة الإنسانية، لا لأنها لا تتخطى الأشياء/الموضوعات باتجاه موضوعيتها، بل لأنها تتخطاها وتتخطى موضوعيتها في آن، وذلك دون تعليل كاف...يكون متعالياً بنظر كانت كل تصوّر يتنطّع لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة بها»[86].

لا يـــتوقف طموح كانت عند حدود بناء ميتافيزيقيا للعقل الخالص، إنما يريد أيـــضاً بـــناء ميتافيزيقيا للأخلاق. وفي كتابه «أسس ميتافيزيقيا الأخلاق» يشرح الأسس العامة لتصوره قائلاً «إن كل معرفة عقلية إما تكون مادية متصلة بموضوع

ما، أو صورية لا تعنى إلاّ بصورة الفهم والعقل في ذاتها، وبناء القواعد الكلية للفكر بوجه عام، دون ما اعتبار للموضوعات. وتسمى بالفلسفة الصورية، بينما الفلسفة المادية، تلك التي تعنى بالموضوعات المحددة، وبالقوانين التي تخضع لهذه الموضوعات تنقسم بدورها إلى قسمين: ذلك لأن هذه القوانين إما أن تكون قوانين للطبيعة أو قوانين للحرية.

العلم المختص بالأولى هو الطبيعة، بينما الأخلاق هو العلم المختص بالثانية، ويسمى علم الطبيعة أيضاً بالفلسفة الطبيعية، بينما علم الأخلاق بالفلسفة الأخلاقية». ثم يضيف «يمكننا أن ندعو فلسفة تجريبية كل فلسفة تستند إلى مبادئ التجربة، وفلسفة خالصة كل فلسفة تعرض نظرياتها صادرة عن مبادئ أولية فقط. ولما كانت هذه الفلسفة صورية بحتة، أطلقنا عليها اسم المنطق، ولكن إذا كانت مقيدة بموضوعات محددة للفهم، فإننا نطلق عليها ميتافيزيقيا» استناداً إلى هذه الأسس ينتهي كانت إلى القول «من هنا تنشأ فكرة ميتافيزيقيا مزدوجة: ميتافيزيقيا الطبيعة وميتافيزيقيا الأخلاق، وحينئذ يكون للطبيعة فوق جزئها التجريبي جزء أخلاقي، وكذلك الأخلاق. ومع ذلك فالجزء التجريبي هنا يمكن أن يطلق عليه بوجه خاص الأنثربولوجيا العملية، ويطلق على الجزء العقلي اسم الأخلاق»[87]. واضح أنّ كانت يدمج كثيراً من معطيات الفكر الخالص بالعقل والتزاماته الأخلاقية وصولاً إلى أخلاق عقلية تكون مناظرة لفلسفة العلوم.

علّق «دلبوس»[88] – وهو أحد شرّاح الأخلاقيات الكانتية – على هذه الأفكار قائلاً: عند كانت تشريع العقل يطابق نوعين من الموضوعات: من جهة ما هو معطى في التجربة، ومن جهة ما ينبغي أن يتحقق بالحرية، فهذا التشريع يؤسس العلم من جانب، ومن جانب آخر الأخلاقية، أما فيما يخص المبادئ الأولية التي تقف وراء كل فلسفة خالصة، فإنّ استخدام كانت لمصطلحي «قبلي» و«بعدي» يقصد منه الإشارة إلى ما يوجد أصلاً في العقل أو على مصدر المبادئ والمعارف التي تستمد من التجربة، ثم راح يستخدمهما للدلالة على اشتقاق المعارف بالفكر وحده، ويمكن ربط ذلك بمفهوم الميتافيزيقيا لديه، فالميتافيزيقيا هي كل فكرة أو علم ينتج أولياً بتصورات خالصة. وتنبغي الإشارة إلى أنّ المصطلحين المذكورين لهما أصل في تاريخ الفلسفة، فهما عند أرسطو متصلان بموضوع المبدأ والنتيجة، وهما عند الفلاسفة المدرسيّين في العصور الوسطى متصلان بالمعرفة بالعلة

والمعرفة بالمعلول. واطّرد الأمر عند ديكارت وسبينوزا ولايبنتز، والأخير على وجه الخصوص يضعهما بمقابل المعرفة بالعقل الخالص والمعرفة التجريبية، أما عند وولف فالمعرفة الأولية هي المعرفة التي استخلصت من حقائق استدلالية، أما المعرفة البعدية، فهــي المستخلــصة بالحواس. تنطوي فلسفة كانت – بوضعها العقل وتجلياته في التفكير الفلسفي تحت النظر النقدي – على موقف نقدي واضح تجاه التيار العقلي والتيار التجريبــي، وهو موقف يريد من ناحية حلّ الإشكال الذي يتمركز حول قــضية مبدأ المعرفة، هل هو العقل بتصوراته القبلية أو هو التجربة العيانية؟ ثم تجاوز ذلــك الإشــكال إلى نــوع من إعادة النظر في علاقة العقل بالتجربة، وهو الذي يوصف على أنه نوع من «التوفيق» بين التيارين الفلسفيين المذكورين.

ورث الفكــر الفلسفي التقليدي فكرة مؤداها أنّ الحقيقة إنما توجد في موافقة التصور الذهني للموضوع الخارجي. أو ما يعرف بالمطابقة بين ما في الأذهان لما في الأعــيان. وأبدى كانت تحفظاً على هذه الفكرة التي أشاعتها الفلسفة العقلية من قــبل، وذهب إلى أنّ الموضوعات الخارجية تركّب طبقاً للمعرفة بها. ومن الواضح أنه يريد بذلك أن يقول باستحالة تفسير قواعد الذهن استناداً إلى مصدر خارجي، وإنما يقلب العلاقة الشائعة وذلك بأن يصار البحث في الذهن نفسه لكشف قوانين الأشــياء وتفسيرها. وتأسس منظوره النقدي حينما قرر أنّ الذهن هو «المشرِّع» للأشــياء، وأنّ الخــواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف، وأنّ الــذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها، لأنها هي الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة، وإنمــا تدور الأشياء حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف «فالأشياء هي التي لا بد أن تحتذي مثال المعرفة» وتسير على نهجها، ومنــزلة الذات هي حقاً في مركز المعرفة، لأنهــا هي المصدر للقواعد الكلية التي بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجي.

وهكــذا اشــترط كانت أنه لا بد للموضوعات لكي تدرك من أن تظهر في صــور الــذهن، وهــو تصور مخالف للمذاهب المثالية الأخرى التي ترى أن العالم الخارجي ليس له وجود في ذاته، وإنما وجوده في الأذهان، ومن الواضح أن كانت في الوقت الذي يسلّم فيه بوجود «الظاهرات» لا ينكر وجود «الأشياء في ذاتها». وهــو يثــبت أنّ تلــك الأشياء، لما كانت أشياء في ذاتها، فهي لا يمكن أن تكون معــروفة لنا، إلاّ أن حصول المعرفة يستلزم أن تكون الظاهرات التي هي موضوع

تلك المعرفة في الذهن وحده، ويستلزم أيضاً على وجه الخصوص أن تكون ملائمة للـــصور التي فيها يتلقاها الذهن أولاً ثم يفهمها. ومثالية كانت تتمثل العقل ملكة مـــشروعة للأشـــياء، وتجعـــل قوانينه الضرورية الكلية شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجـــربة. وبهـــذا استطاع أن يتغلّب على التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة، ففي نظره لم يعد هنالك عقل في جانب وتجربة في جانب آخر، بـــل إنّ العقـــل عنده أصبح «مباطناً» للتجربة «كامناً» فيها، وشرطاً لها. لأنه هو بـــصوره ومبادئه الأولية الضرورية يجعل التجربة ممكنة، إذ يصرف الموضوعات عن جـــزئيات الإدراك ومشخصاته، ويوجهها إلى قواعد للارتباط ثابتة شاملة. العقل والتجـــربة لا يفتـــرقان، ولا معـــرفة إلاّ في حدود التجربة، لأنه في التجربة يكون المعطى والمتعقِّل معاً. يكون ثمة معطى لأنه يعرض في الزمان والمكان، وهما عنصران قبلـــيان متقدمان على كل تجربة، لأنهما «حدسان» خالصان و«صورتان» قبليتان، ولا بـــد من أن يكون الموضوع متعقلاً، لأن وظيفة التعقّل هي الربط بين حدين أو التألـــيف بينها في حكم، ومعنى هذا أنّ الذهن يزودنا بالقوانين اللازمة للربط بين الظاهرات، ولإضفاء الوحدة على كثرة التجربة[89].

أصبحت الحقيقة الواقعية من تصميم العقل لأن كل المعطيات الحسية لا بد أن تـــدخل في إطـــارات من صنع العقل. فالمبادئ الثلاثة الرئيسة للحساسية، وهي: الـــزمان والمكان والعلية إطارات عقلية قائمة في صميم العقل وليست موجودة في الواقـــع نفسه، ومن ثم فلا توجد في معطيات الحس، وإنما تترتب معطيات التجربة وفقـــاً لهـــذه الإطـــارات العقلية التي هي من نسيج العقل نفسه، واستناداً إلى هذه التفـــرقة، وضع كانت معياراً للتمييز بين الحقيقة الواقعية والوهم، وأصبح ينظر إلى معطـــيات الحس على أنها مما اصطنعه العقل، وما الحقيقة الواقعية إلاّ امتثال للوعي الأساســـي الـــشامل، ولم يقـــف عند هذا الحد إنما، قال بالتنظيم العقلي للتجربة، فالتجـــربة مـــن خلق العقل، لأن معطيات الحس لا يمكن أن تدرك إلاّ بإدخالها في إطـــارات العقـــل، لأن التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي، وأصله في العقل الخالق، وبدون المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن تكون ثمة تجربة[90].

ظهـــرت عملية الربط هذه بين العقل والتجربة على خلفية الصراع المحتدم بين النــــــزعة العقلية القائلة بأنّ الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة تدرك بالعقل وحـــده مستقلاً عن كل تجربة حسية، والنـــزعة التجريبية القائلة على العكس من

ذلــك بــأنّ التجربة الحسية هي مصدر كل الحقائق والتصورات. وعلى هذا، فإنّ الخـروج بموقـف ثالـث، هـو في رأي كانت، يحقق عدة أهداف: يبطل فساد التـصورين، ويـنقدهما معرفياً، ويتقدم بحل للإشكال المستعصي، ويطرح فلسفة جديـدة. ولعلّ تحقيق الهدف الأول، سيكون مهماً بذاته في تحقيق تقدّم في مسار الفكـر الفلسفي. فمن المعروف أنّ الثنائية صفة لازمت الفلسفة الغربية منذ القدم، ويمكن اعتبار كانت من المسهمين في السعي لتجاوزها، وهو الهاجس الذي سيكون حاضراً في فلسفة هيغل، كما سنرى فيما بعد.

2.5. العقل والتجربة: مشروع التوفيق والمعرفة المتعالية

ظهـر الموقـف الـنقدي المزدوج تجاه التيارات الفلسفية السابقة والمعاصرة لـ كانت، بسبب ملاحظته الدقيقة، فيما يخص سعي كل من العقلانية والتجريبية وضع نظرية معرفة خاصة بهما، تؤدي نتائجها إلى دحض الأخرى، و لم يقف الأمر عـند هذا الاستبصار العميق، إنما كشفت له الفروض التي يستند إليها كل تيار من تلك التيارات عمق الشطط والتعسف والمبالغة في الانكفاء على الفروض والاعتصام بهـا حجةً على صواب المنطلقات، وسجّل ملاحظته النقدية بصدد كل تيار; فقد تجـاوزت الفلسفة العقلية حدود العقل وطاقاته فادّعت إمكان الوصول إلى إثبات كـيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعاً للتجربة، مثل: الله، الحرية الإنسانية، خلـود الـنفس، وغـير ذلك. فيما ربطت الفلسفة التجريبية كل شيء بمعطيات التجربة الحسية، و لم تدرك وجود مبادئ متعالية هي الإطارات التي لا بد لمعطيات الحس من الدخول فيها كي تصبح مدركات.

وبـإزاء هـذا التعارض القائم في بنية الفروض والنتائج اكتشف كانت وجود أحكـام ليـست تجريبية ولا تحليلية، ودعاها باسم الأحكام التركيبية القبلية: وهي تركيبية لأن محمولاتها غير مضمّنة في موضوعاتها، وهي قبلية لأنها ليست مستمدة من التجـربة، وهـنا حلّ كانت مشكلة جديدة ظهرت له، وهي كيف تكون الأحكام التـركيبية القبلـية ممكـنة؟ وتمثل الحل، بأنها تكون ممكنة إذا أمكن بيان أنّ المعرفة الإنسانية تعتمد على تصورات ليست تجريبية الأصل، وإنما أصلها في الذهن الإنساني، صـحيح أنّ كـل معرفة تبدأ بالتجربة، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنها تنشأ عن التجربة، ذلك أنّ التجربة تقدّم معطيات منفردة مختلطة مثل الألوان والأضواء والليونة

والصلابة... إلخ، ولكن العقل بما ركّب فيه من إطارات مغروزة في طبيعته هو الذي يؤلــف بينها ويرتّبها ويحولها إلى تصورات لموضوعات. إنّ العقل يتلقف الانطباعات الحـسية منفصلة لا رابط بينها ولا ترتيب، لكنه ما يلبث أن يعمل فيها عمله فيرتّبها ويوحّدها، ويربط فيما بينها، وإلا لظلت خليطاً غامضاً غير متميز[91].

كنا أوردنا من قبل تخريج هيدغر لمفهوم المتعالي في فلسفة كانت باعتباره يمثل كــل تصور يتنطّع لمعرفة موضوعات لا تحيط بها التجربة، وهو حكم قيمة أراد به هيدغــر أن يــدخل المفهوم في سياق الفعل النقدي لفلسفة كانت. وبما أنّ فلسفة كانــت تنهض في أساسها على صور وهياكل وكيانات، فمن المفيد الوقوف على الوظــيفة الإجــرائية - المنهجية التي تمارسها المعرفة المتعالية، لأنها تتصل بالموضوع الذي وقفنا عليه منذ قليل، وهو الأحكام القبلية التي اكتشفها كانت. وعلى هذا، فإنــه يقــول «أسمّي متعالية كل معرفة لا تعنى بالموضوعات بقدر ما تعنى بطريقة معــرفتنا للموضــوعات، من حيث أنّ هذه الطريقة للمعرفة يجب أن تكون ممكنة قبلــياً»، ويعلّق بدوي على ذلك بقوله: إنّ المتعالي هو السابق على التجربة، ولكنه دخــل نطاق العقل، والمعرفة المتعالية هي الخالية من كل عنصر الإحساس، والمبدأ المتعالي هو المبدأ الذي بواسطته يتمثّل قبلياً كل الشروط العامة التي بها وحدها يمكن للأشــياء أن تــصير موضوعات. الفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلــية، إنها لا تبحث في الموضوعات، بل في الأصول التي عنها تنشأ قبلياً المعرفة وحــدودها. وهــي نظام للمعرفة يُعرض بطريقة قبلية موضوعات العقل المحض في نظام مرتبط ارتباطاً ضرورياً. وهي جزء من الميتافيزيقيا النظرية، وموضوعها الرئيس هو: كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية أن توجد؟[92].

تستأثر «المفاهيم» أو «التصورات» - باعتبارها من «المقولات» الأساسية في فلــسفة كانــت، كونها الروابط الضرورية بين الموضوع ومحمولة، أي بين وجود الأشــياء وتــصوراتها الذهنــية - بمكانة مهمة، فهي عنده الوسيلة التي يتمكن بها الإنــسان مــن إدراك الأشياء. وتترتب استراتيجية المفاهيم في فلسفته من خلال ممارســتها للربط بين ما في الأذهان وما في الأعيان، فلتجاوز ثنائية المعطى العقلي والمعطى الحسي، سعى لإيجاد حد أوسط بين المعطيين، وجعل «الفهم» أداة للربط بــين الحــدس الحــسي والمدرك العقلي، ثم جعل «الحساسيّة» و«الفهم» يمارسان وظائف يكمل بعضها الآخر، فالحساسية تجهّز مادة المعرفة، والفهم يجهّز صورها،

فلولا الحساسية لكانت المعرفة غير ذات موضوع، ولولا الفهم لصارت المعرفة غير قابلـــة للـــتعقل، وعلى هذا يقرر كانت «إن المفاهيم بدون حدوس حسية جوفاء، والحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء».

ولـــيس في إمكان «الفهم» أن ينطوي على حدوس حسية، كما أنه ليس في إمكـــان «الحـــساسية» أن تنطوي على مدركات عقلية، وإنما تتولد «المعرفة» من اتحادهمـــا معـــاً، بحيث يستحيل «الإدراك الحسي» إلى «تجربة»، فللمعرفة البشرية عنـــصران أساسيان؛ عنصر الحدس الحسي أو العيان المباشر، وعنصر المدرك العقلي أو «المفهـــوم». وليس في استطاعة «المفاهيم» أو «التصورات» أن تمدنا بأية معرفة في استقلال – تام عن العيان المباشر أو الحدس الحسي المقابل لها، كما أنه ليس في اســـتطاعة الحدس الحسي أن يمدنا هو الآخر بأية معرفة في استقلال تام عن المفاهيم والتـــصورات. ولكن المهم أن يدرج الحدس الحسي تحت تصور عقلي يحدد صورة الحكم بصفة عامة بالنسبة إلى هذا الحدس، فيربط الشعور التجريبـــي المنصبّ على هـــذا الحدس بشعور كلي عام، وبذلك يخلع على الأحكام التجريبية صدقاً كلياً أو شرعية عامة[93].

إنّ كانـــت يؤمن بموضوعية العالم الخارجي، إلاّ أنه يرى أن قوانين الذهن لا توصـــلنا إلاّ إلى معـــرفة «الظواهر» على نحو ما هي «مشروطة» بمقولاتنا الذاتية، ومعـــنى هـــذا أنّ «وحـــدة الذات» هي الدعامة الوحيدة لكل معرفة، وعليه فإنّ الاستعمال المشروع لمقولات الذهن كامن في التجربة وليس متعال عليها. ولهذا لا يجـــوز تطبـــيق المعاني الأولية إلاّ على موضوعات التجربة التي تنتجها الإدراكات الحـــسية، ويعـــد اســـتخدامها غير مشروع إذا طبقت المقولات على موضوعات متعالـــية، لأنها ستفقد كل ما لها من معنى وقيمة، فالقول مثلاً بأنّ الله «جوهر» أو لـــيس بجوهـــر، هو نوع من الحكم الخالي من المعنى، ما دامت مقولة «الجوهر» لا تعـــني شيئاً معقولاً خارج نطاق الإدراك الحسي الذي لا سبيل له إلى بلوغ المطلق. وكل ما يتصل بعملية الاستنباط الصوري للمقولات يهدف منه كانت إلى البرهنة علـــى قـــوانين الطبيعة – وهي القضية الأساسية في فيزياء نيوتن – إنه يريد إثبات العلاقـــات الضرورية القائمة بين الظواهر الطبيعية، فليست العلية مجرد عادة تقوم علـــى تكرر الظواهر بعضها على أثر بعض، أو مجرد فرض نسبـــي مشروط يستند إلى تجـــربة عرضية محددة، وإنما هي معنى أولي يربط عن طريقه الذهن تلك الظواهر

المتعاقبة في الطبيعة بروابط ضرورية حتمية، ولولا ملكة الذهن التي تتضمن المقولات لما أمكن إدراك معنى «الطبيعة». ولما كان الذهن هو الذي يملي قوانينه العامة بشكل أولي على الطبيعة، فليس بدعاً أن يكون الأساس في كل معرفة هو مجموعة القضايا الأولية المطلقة التي تفترضها سائر المعارف الأخرى، وهذه القضايا الأولية هي ما اصطلح كانت على تسميته بـ «مبادئ الفهم المحض»[94].

خلاصة كانت الفلسفية: إخضاع العالم التجريبي لقوانين عقلية محددة، وفي الوقت نفسه رفض الادعاء بأنّ المعرفة العقلية قادرة على إدراك عالم ما وراء الظواهر المحسوسة. فالذات المتعالية، باعتبارها حجر الزاوية في عملية المعرفة هي التي تعطي للعالم مضموناً يمكن إدراكه عقلياً، لأنها هي القادرة على رد المضمون العقلي للعالم إلى مجرد علاقات عقلية صرفة[95].

حدد بلانشيه قيمة الكانتية باعتبارها فلسفة عقلية ورثت إنجازات الفلسفات العقلية التي سبقتها، بما يأتي:

1. إنها قامت بتحويل العقل من خزان للأفكار الفطرية إلى قدرة مؤطرة تقوم بإضفاء الطابع التركيبي على المعرفة. وبهذا يتخذ العقل طابعاً إيجابياً دينامياً فعالاً غير ذلك الطابع السلبي القائم على حدس الطبائع البسيطة مثلما هو الشأن في العقلانية الديكارتية.
2. بإضفائها صبغة دينامية على العقل قامت الفلسفة الكانتية بتحويل العقل من مجرد قبس أو نور من العقل الكلي كما يقول بذلك أفلاطون وديكارت إلى مجموعة معايير وقواعد تسمح بإمكان قيام التجربة، وإمكان قيام معرفة علمية بها، وبعبارة أخرى أصبح العقل نشاطاً وفاعلية عقلية يتمثلان في إعادة بناء الواقع والتجربة.
3. ونتج عن ذلك أنّ وظيفة العقل لم تعد مجرد وظيفة منطقية تقوم على التصنيف كما هو الأمر عند أرسطو، إنما تعقدت بنيته تعقيداً كبيراً بحيث أصبح متضمناً لقواعد وأنماط تركيب منوعة غاية التنوّع، وتضاعفت بذلك وظائفه. أصبح العقل مجموعة من المبادئ والقواعد التي تستخدم تجريبياً، وعن طريقها يجد الحسي المتباين أطراً صورية قبلية تسمح بإضفاء صبغة الوحدة التركيبية عليه، وهي وحدها تمثل الشرط القبلي الأول لكل معرفة. أول هذه الأطر الصورية وأكثرها التصاقاً بالإحساس صورتا المكان والزمان[96].

تربعت الكانتية على قمة الفكر الفلسفي في نهاية القرن الثامن عشر، وامتصت غلــواء العقلانية الديكارتية والتجريبية، ووضعت في اعتبارها هدفاً مهماً وهو دمج معطــيات هذه بتلك والخروج بتركيب جديد. إنّ السؤال الذي ينبغي إثارته هنا، قــبل الانــتقال إلى نقــد الفلسفة النقدية عند كانت هو: هل نجحت الكانتية في مــشروعها هــذا على مستوى المعرفة؟ وما قيمها بوصفها فلسفة عقلية جديدة؟ ما هي الالتباسات والمصادرات التي وقعت فيها الفلسفة النقدية؟ أسئلة تخص صلب مــشروع تلك الفلسفة، ستظهر شذرات من الأجوبة عليها في سياق الحديث عن النقد الذي وجه للكانتيّة.

3.5. نقد الكانتيّة: هيغل ناقدا لكانت وتعميق الثنائيّات الضديّة

وضعت الفلسفة الكانتيّة في مقدمة أهدافها أمرين أساسيين، أولهما تجاوز واقع الــتفكير الفلــسفي الذي كان يتنازعه تيارا العقلانية والتجريبيّة، وثانيهما فحص إمكانـــات العقـــل وشروطه في إنتاج المعرفة. ويبدو أنّ هذين الهدفين اللذين دخلا مكـــونين في صـــلب فلسفة كانت هما اللذان عُدّا فيما بعد معياراً لتقويم الكانتية ونقـــدها وأهميـــتها في ضـــوء المـــشروع الذي طرحته وفي سياق الفكر الفلسفي الغربـــــي. وفيما يخص الهدف الأول، الخاص بنقد الفلسفات السائدة وتجاوزها. قامـــت الكانتيّة فعلاً بدور لا ينكر في محاولة التوفيق بين قضية التجربة والعقل، إلاّ أنه حلٌّ رُتّب في مستوى جدالات الفكر الخالص، وكان تأثيره الفعلي أقل مما كان يعـــوّل عليه، وفي حين أنّ كانت هجس خطورة الثنائيات وممارساتها في الفلسفات الـــسابقة، فإنّ الكانتيّة نفسها حفلت بالثنائيات التي نذرت نفسها لتجاوزها، من ذلـــك حـــضور ثنائية الحساسية والعقل، وثنائية الضرورة والحرية، وثنائية الظاهر والباطن، وثنائية الظاهرة والشيء في ذاته، وثنائية الطبيعة والواجب.. إلخ.

هذه ثنائيات مزقت نسيج الوحدة في الفلسفة الكانتيّة. وتنبّه كانت أخيراً إلى هذه السلسلة من الثنائيات الضدية، فحاول في «مصادرات العقل العملي» أن يقدم لهـــا حلاً. ولكن هذا الحل لم يلبث أن قضى على روح الفلسفة النقدية، لأنه قضى على أولوية الذات واستقلال العقل، في سبيل مبدأ متعال هو في الحقيقة مجرد مزيج مـــن الطبيعة والعقل، وحينما جعل كانت من الله موجوداً أسمى يعلو على العقل، فإنـــه في الحقـــيقة افترض وجود كائن مفارق تستلزمه الأخلاق دون أن يكون في

وســع العقــل أن يعرفه، وكأنما هو عالم معقول يقف وجهاً لوجه أمام العقل[97].

وهــذه النتــيجة المتعلقة بالركن الأول من أركان الكانتيّة، هي التي قادت إلى نقد عميق للركن الثاني المتصل بموضوع العقل وشروطه في إنتاج المعرفة. ولعلّ من أبرز الانــتقادات الموجهة إلى الكانتيّة في هذا الموضوع، نقد هيغل الذي أعاد النظر فيما أقــام علــيه كانت تصوره، ونقده، ثم أدرج نتائج الكانتيّة في فلسفته التي سنقف عليها في الفصل القادم.

رأى هيغل بأنّ العقل استحال على يد كانت إلى فكر لا يتعقل شيئاً، أو على الأصــح فكر يتعقل ذاته، باعتبارها إطاراً خاوياً، بدلاً من أن يستعين بما لديه من مقولات لتعقّل العالم ورفعه بالتعقّل إلى مستوى المطلق. وموضوع نقد العقل كما طرحه كانت أثار تحفّظ هيغل، وحجته في ذلك أنه إذا كان في وسع المرء في بعض الموضــوعات، فحص أدواته والحكم عليها، قبل البدء في استخدامها والانتفاع بها، فإنــه في موضوع المعرفة لن يستطيع أن يقوم بفحص أدواته في المعرفة قبل الشروع في استخدامها، ففحص المعرفة لا يمكن أن يتم بدون معرفة، وعليه فإنّ فحص تلك الأداة المــزعومة للمعرفة، لن يكون هو نفسه شيئاً آخر سوى تلك المعرفة. ويقرر هيغل: لا شك في أنّ كل من يريد المعرفة قبل الشروع في المعرفة لا بد من أن يقع في تهافــت لا يقــل سخفاً عن ذلك التهافت الذي وقع فيه الحكيم المدرسي الذي كان يريد أن يتعلم السباحة قبل أن يقذف بنفسه إلى الماء.

واطّــرادا مع روح هذا المثل، فإنّ الفلسفة الكانتيّة حسب هيغل، تنطوي على كثير من التناقضات، من ذلك ما يخص الطبيعة الحقيقية للعقل عند كانت. فهو ليس مجــرد قــوة ثانــوية مساعدة للذهن (=معروف إنّ كانت يعزو الأفكار إلى العقل والمقــولات إلى الذهن)، بل هو الملكة الوحيدة القادرة على حلّ كل ما يثيره الفهم من متناقضات، وبهذا لا يكون الذهن سوى مرحلة دنيا من مراحل العقل، فيما يبدو العقــل، وكأنمــا هو المصدر الحقيقي لكل معرفة ولكل حقيقة واقعية. وهنا يسجل هــيغل ملاحظــته الأساسية وهي أنّ كانت أغفل مضمون الفكر، قانعاً بالتعارض الخارجي المحض بين «الذاتي» و«الموضوعي»، ولمّا شغل بالمتناقضات فيما بعد، ظهر دور المضمون، وهنا لم يعد التعارض مجرد تعارض خارجي محض، بل أصبح تعارضاً باطنياً، نظراً لأن المقولات هي نفسها التي تتسبب في إقحام التناقض، وعلى حين أنّ التــناقض القائم بين «الذاتي» و«الموضوعي» هو في حد ذاته «معطى» عرضي من

المعطيات الواقعية، نجد أنّ التناقض الذي تنطوي عليه «متناقضات العقل»، وهو التناقض الذي تستلزمه الطبيعية الباطنية للمقولات، إنما هو تناقض «ضروري». وهكذا تظهر العقلية، والباطنية، والضرورة، جنباً إلى جنب في وقت واحد.

لاحظ هيغل في كل هذا صورة أولية للعقل العيني، الذي يتحقق بالفعل، فيقيم ضرباً من التوافق أو المصالحة بين الأضداد الناشئة عن تمزق الباطني، ولا شك في أنّ هذه النتيجة التي توصل إليها كانت، كما يرى هيغل تنطوي على جانب إيجابي لأنها تظهرنا على أنه اكتشف روح السلب الباطنة في صميم العقل، فاستطاع بذلك أن يضع يده على المبدأ الكلي الشامل لكل حياة طبيعية، وكل حياة روحية، ومن هنا فإنّ كانت حقق في ميدان الفلسفة النظرية اكتشافاً حاسماً هو بمثابة الحدث الفلسفي الأكبر في الفلسفة الحديثة كلها، لأنه كان إيذاناً بظهور «العقل» على حقيقته(وهذا ما يوافق روح الفلسفة الهيغلية).

بيد أنّ هيغل يأخذ على كانت أنه وإن كان نجح في وضع المشكلة بصورة لا تخلو من عمق وطرافة، إلاّ أنه قدّم لها حلاً وسطاً تافهاً، وأغلب الظن أن تمسك كانت الزائد بوجهة نظر الذهن حال بينه وبين الإفادة من الكشف الذي كان حققه، ومن هنا فإنّ المبدأ الأسمى للفكر عنده بقي مجرد مبدأ ذهني، بدليل أنه ظل متمسكاً بمبدأ الذاتية، في حين أنّ هذا المبدأ لا يكفي بلا شك لتغطية الجانب الإيجابي من المعرفة، وإن كانت له – من الناحية السلبية – ضرورة مطلقة. ولما كان كانت وسع من نطاق مشروعية الذهن فجعلها تنطبق على سائر العمليات الذهنية، فليس بدعاً أن نجده يرفض فكرة «العقل العيني» الذي يستطيع أن يحقق «الكلي» بطريقة تركيبية عن طريق عملية التوحيد بين المتناقضات،

بهذه الصورة أعاد كانت هذا العقل العيني الذي اكتشفه إلى نطاق الفهم المجرد، بطريقة تعسفية قسرية، فأفقده بذلك نوعيته الخاصة، ألا وهو «التناقض» وبدل أن ينسب التناقض إلى عالم الظواهر، جعل العقل مسؤولاً عنه، لأنه لا يستطيع تجاوز الذهن، فأصبح العالم غريباً عن العقل، وصار الذهن هو المتحكم بالعقل، ولما كان الذهن في رأيه عاجزاً عن الوصول إلى المعرفة اليقينية، فقد جعل العقل مجرد قوة ثانوية تقتصر مهمتها على تأكيد هذا العجز، ولهذا ذهب إلى أنّ معرفة «المطلق» مستحيلة، ما دامت معرفتنا بطبيعتها قائمة على المقولات المتناهية. وبذلك قضى كانت على نوعية «العقل» لحساب «الذهن» وحده[98].

كـــان الـــنقد الهيغلي للكانتية قد ذهب إلى صميم ركائزها، إلى الدائرة التي تـــشكل لبّ الفلسفة عند كانت. وكان رائداً في إثارة نقد متصل لمشروع الكانتية بأكملـــه انطلاقاً من هذه القضية المركزية، وفي هذا السياق يذهب علي حرب إلى أنّ معالجـــة كانـــت لقـــضية العقل لم ترض العقل، لأن معرفة العقل لذاته المتعالية بكينونتها المحضة مهمة يتعذّر تحقيقها للأسباب الآتية:

أولاً: لأنه لا وجود لشكل معرفي محض يمكن أن يستقل عن التجربة، ومن ثم فـــلا وجود لخلق معرفي وإبداع فكري من دون التجربة، فالمعرفة بشروط وكيفية المعـــرفة بالموضوع هو تجربة. ومعنى كونها تجربة أن لها طابعها البَعْدي، فلا تكون ضرورية بل مجرد إمكان. والحق أنه لا ممكن سوى التجربة، والتجربة هي التي تجعل الكلام على الضرورة وأحكامها أمراً ممكناً، وهي التي تتيح إمكان تشكيل خطاب في الحقيقة المتعالية. ولهذا فإنّ قول كانت بوجود معرفة قبلية محضة هو قول يحجب ذاتـــه بتـــستّره على ما يجعله ممكناً، أي على كونه مجرد ممارسة لتجربة معرفية، إنه قـــول ينطق بالمحضيّة فيما هو يسكت على تجريبيته، ويدّعي التأليف القبلي فيما هو مجـــرد تأليف بعدي، وبعبارة أخرى، إن كانت يدّعي المعرفة القبلية بالعقل المحض، فـــيما يمارس معرفته البعدية بعقله، أي إنه يحجب تجربته المعرفية بإعلانه البحث عن قبلـــية مبادئ المعرفة، إنه يحجب بخطابه عن المتعالي نمط وجوده المحايث الحال الذي لا انفكاك له عن التجربة والخبرة.

ثانـــياً: لأنـــه لا وجود لمعنى قائم بذاته مستقل عن اللفظ يمكن أن يعبر عنه، واستنفاد الكلام عليه، وإنما الموجود هو أنظمة العبارة، وتشكيلات الخطاب، وكل قـــول جديد للمعطى ذاته، ولو كان مجرد شرح فكيف بالتوسع، وهو معطى بذاته يـــولد وقائع معرفية جديدة. ولهذا فإنّ الإيضاحات والشروحات لا تزيدنا معرفة بالموضـــوع عينه أو بالمفهوم ذاته، وإنما هي إعادة إنتاج للمعنى، أي أهمية اختلاف المعنى عن ذاته.

ثالثاً: لأننا لا نعرف الشيء في ذاته، فالمتاح لنا معرفته هو الظاهرة فقط، كما تحـــصّل لكانت، وإذا كانت معرفتنا بالشيء هي على ما يظهر لنا منه، فإنّ معرفتنا بالمعرفة هي على ما تظهره التجربة المعرفية لأحدنا. بالفعل إذا كان الشيء في ذاته لا يعـــرف، فكـــيف لنا أن نعرف المعرفة المحضة، أو المعرفة في ذاتها؟ إننا هنا بإزاء صـــعوبة مضاعفة؛ صعوبة المعرفة بالموضوع، وصعوبة معرفة المعرفة بالموضوع، أي

علاقة المعرفة بالموضوع بحسب ما يتم تعيينها في المنطق المتعالي... ومجمل القول، إنّ القول الكانتي يقوم على حجب مركّب: حجب الكلام للذات المتكلمة، ثم حجبه لذاته، أي سكوته على تشكيلة نفسه، وأخيراً حجب المتعالي لمحايثته وحلوليته. إنه بحـــث في شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه، وذلك أنّ الإمكان المحض إمكان حسي تجريبـــي، كما هو إمكان لغوي خطابـــي[99].

شكّك النقد في مشروع الكانتية، وبيَّن أنها لا تؤسس فكراً فلسفياً مغايراً عن المـــنظومات الفلسفية إلاّ بحدود دون الطموح الذي أعلنته، ونقدها لآلة الفكر وهو العقل وشروطه لإنتاج المعرفة أفضى إلى انشغالها بافتراضات قبلية ذات صفة متعالية لم تقدم دعماً عملياً ومباشراً لعملية إنتاج المعرفة الفلسفية.

الهوامش

(1) برتـــراند رســل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968، 2: 252.
(2) برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1988، ص 210.
(3) مراد وهبة، التجريبية، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 266.
(4) يوســف كــرم، تــاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بيروت: دار القلم، 1979، ص 156.
(5) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية، 1991، ص 217.
(6) عزيــز العظمــة، العلمانــية من منظور مختلف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص 27.
(7) مــارتن هيدغــر، التقنــية – الحقــيقة – الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995، ص 139–140.
(8) م. ن.، ص 147.
(9) م. ن.، ص 148–149.
(10) ميــشال دوفيز، أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص، بيروت: دار الحقيقة، 1980، 1: 29.
(11) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1989، ص 81.
(12) أرنــست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، بيروت: دار الحقيقة، 1980، ص 115.
(13) هــشام غــصيب، هــل هناك عقل عربي؟ بيروت: المؤسسة العربية ودار التنوير، 1993، ص 60.
(14) هشام غصيب، جدل الوعي العلمي، عمان: الجمعية العلمية الملكية، 1992، ص 131.
(15) ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت: دار التنوير، 1981، ص 36–37.
(16) كريم متى، الفلسفة الحديثة، بنغازي: منشورات جامعة بنغازي، 1974، ص 50.
(17) ج. بنروبــي، مــصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، 1: 7.
(18) مراد وهبة، التجريبية. انظر الموسوعة 2: 266–267.
(19) بــيكون، النهوض بالعلم، أورده فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988، ص 92.
(20) بيكون، الأرغانون الجديد، أورده فؤاد زكريا. م. ن.، ص 97.
(21) م. ن.، ص 98 و102.
(22) م. ن.، ص 107 و117–118.
(23) بلوخ، ص 99.
(24) علــي عــبد المعطــي محمــد، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 74.

(25) أورده محمد شيّا، الحسية، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 515.

(26) لايبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمة أحمد فؤاد كامل، القاهرة: دار الثقافة، 1983، ص 52.

(27) عزمي إسلام – جون لوك، القاهرة: دار الثقافة، ص 17–18.

(28) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ص 83.

(29) زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، ص 285.

(30) مراد وهبة، التجريبية، 2: 273.

(31) م. ن.، 2: 270.

(32) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف، 1986، ص 162.

(33) مراد وهبة 2: 271.

(34) باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، القاهرة: دار الثقافة، 1976، ص 109، 110، 179.

(35) م. ن.، ص 9–11.

(36) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ترجمة نهاد رضا، بيروت: منشورات عويدات، 1982، ص 43.

(37) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 60.

(38) راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990، ص 49.

(39) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، 1980، ص 39–41.

(40) م. ن.، ص 6.

(41) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القاهرة: دار الثقافة، 1979، ص 16، 70، 107.

(42) انظر تفاصيل الحلم في مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، بيروت: دار الطليعة، 1983، ص 78؛ وراوية عبد المنعم ص 63–65. وهو يماثل تماماً موقف الهاتف الذي فاجأ القديس أوغسطين وطلب إليه أن يقرأ رسائل بولس إذ اعتنق المسيحية بعدها، انظر جان كلود فرنسيس، القديس أوغسطين، ترجمة عفيف رزق الله، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982، ص 12.

(43) يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار الثقافة، 1991، ص 12–13.

(44) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص 38–39.

(45) م. ن.، ص 42–43.

(46) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1990، ص 23؛ ومقدمة في علم الاستغراب، ص 251.

(47) فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988، ص 129–130.

(48) انظر مقدمة عثمان أمين لـ «التأملات»، ص 10.

(49) جنيفاف لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، بيروت: منشورات عويدات، 1988، ص 18.

(50) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص 106.
(51) ديكارت، المقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري، القاهرة: دار الكاتب العربي، 1968، ص 3.
(52) ديكارت، التأملات ص 11.
(53) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة: دار الثقافة، 1989، ص 21–22.
(54) ديكارت، التأملات، ص 79–80.
(55) م. ن.، ص 111.
(56) م. ن.، ص 152–153.
(57) م. ن.، ص 163.
(58) م. ن.، ص 222.
(59) م. ن.، ص 237.
(60) م. ن.، ص 249–250.
(61) عثمان أمين، رواد المثالية، ص 23–24.
(62) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص 253–256؛ وفي الفكر الغربي المعاصر، ص 22–23.
(63) انظر الخلافات في: يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 48؛ وعلي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة، ص 47؛ وماهر عبد القادر، تاريخ الفلسفة الحديثة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990، ص 42؛ ومهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومذهبه، ص 164–165، ومحمد شيا، الديكارتية، في الموسوعة الفلسفية العربية 2: 586.
(64) كريسيون ص 176–177.
(65) عثمان أمين، ص 20، 29.
(66) جنيفاف، ص 110.
(67) بلوخ، ص 105.
(68) كريم متّى، ص 92.
(69) سبينوزا، بحث في إصلاح العقل، أورده كريم متى، ص 93–96.
(70) م. ن.، ص 103–105.
(71) جنيفاف، ص 119.
(72) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، بيروت: دار الطليعة، 1981، ص 12.
(73) لايبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة، 1978، ص 27–29.
(74) كريم متى، ص 134–137.
(75) م. ن.، ص 141، 142.
(76) لايبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص 291.
(77) عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، الكويت: دار المطبوعات، 197، ص 118–119، 166.
(78) م. ن.، ص 273–274.
(79) إمانويل كنت، مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967، ص 149–150.

(80) م. ن.، ص 215–217.
(81) م. ن.، ص 18–19.
(82) م. ن.، ص 48–49.
(83) م. ن.، ص 147.
(84) م. ن.، ص 154.
(85) كانــت، أســس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة محمد الشنيطي، بيروت: دار النهضة، 1970، ص 19.
(86) مــارتن هيدغــر، مــبدأ العلــة، ترجمة نظير جاهل، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1991، ص 85.
(87) كانت، أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ص 32، 35، 36.
(88) م. ن.، هامش ص 32–35.
(89) عثمان أمين، ص 72.
(90) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1984، 2: 571.
(91) بدوي، إمانويل كنت، ص 168–169.
(92) م. ن.، ص 164–165.
(93) زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، القاهرة: مكتبة مصر، ص 79.
(94) م. ن.، ص 93، 95.
(95) بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ص 32، 51.
(96) أوردها سالم يفوت، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، بيروت: دار الطليعة، 1982، ص 66 –67.
(97) زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، القاهرة: مكتبة مصر، 1970، ص 103.
(98) انظر تفاصيل نقد هيغل لكانت في المصدر السابق، ص 102، 110، 111، 112.
(99) علي حرب، نقد النص، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993، ص 227–229.

فلسفة الرّوح وبناء التّمركز الغربي

1. هيغل: بناء الشعور الغربيّ

ورثت فلسفة هيغل (1770-1831) وطوّرت، في الوقت نفسه، أهم العناصر الأساسية في الفلسفة الغربية، سواء اتصلت تلك العناصر بالمضامين الفلسفية أو المفاهيم أو المنهج، والحقيقة أنّ شمول الهيغليّة واتساعها مرجعه أنها أعادت إنتاج جذرية لمكونات الفكر الفلسفي، وأدرجتها في سياقات جديدة، فأصبحت تلك المكونات جزءاً أساسياً في نسيجها، ورُبطتها بتاريخ الثقافة الغربية، الأمر الذي يمكن معه القول بأنّ هذه الفلسفة هي أكثر الفلسفات أهمية في بناء الوعي الغربي الحديث، لأنها جعلت رسالتها الأساسية تأصيل الشعور الغربي تاريخياً وعرقياً ودينيًّا، وتشكيله استناداً إلى منظور رتّب المكونات الفلسفية والتاريخية والدينية، بما جعل الغرب هو الوارث والمطوّر لكل الفكر الإنساني عبر التاريخ، وبذلك بوأت الغرب مركزاً لنشاط العقل البشري في أنقى أشكاله، وأصفى تجلياته.

ظهرت الفلسفة الهيغلية بوصفها أكثر الفلسفات الغربية الحديثة اتصالاً بالفلسفات المعاصرة لها، أو تلك التي سادت قبلها بقليل، وحتى الفلسفات القديمة. ويبدو ارتباطها وثيقاً بدائرتين متداخلتين من النشاط العقلي، أولاهما: دائرة ضيقة تركت أثراً مباشراً في الهيغلية، وهي المثالية الألمانية عند «كانت» وفخته وشلنج. ويمكن اعتبار هذه الدائرة هي المحضن المباشر الذي تغذّت فيه فلسفة هيغل وتجهّزت بأهم مقولاتها، والأخرى دائرة الفلسفة الغربية بصورة عامة من أصولها الإغريقية، مروراً بلاهوت القرون الوسطى، وصولاً إلى التيارات العقلانية والتجريبيّة التي ازدهرت في القرن الثامن عشر، ولعبت هذه الدائرة دور المنظّم العام لنسق الفلسفة الهيغلية، وفي كل هذا لم يقتصر دور هيغل على تنظيم الموارد وتنسيقها واستخلاص

فلــسفة جديدة منها، إنما مارس موقفاً نقدياً تجاه تلك الموارد والموجهات، وركّب اعــتماد علــى الحوار والابتداع نسقاً فلسفياً جديداً، هو متصل بذلك الموروث ومنفصل عنه في الوقت نفسه، متصل به لأنه نهل منه معظم مضامين فلسفته، وهو منفــصل عــنه رمزياً لأنه أقام بناء فلسفياً شاملاً لا يضاهيه بناء آخر (= باستثناء فلــسفة أرسطو). بناء يتصف كنسق فلسفي بالجدة والكفاءة والعمق والقدرة على توظــيف عناصــر متناقــضة في إطار جدلي له القدرة على ترتيب تلك العناصر، وإخضاعها لعلاقات تتطور بعضها عن بعض في تعارض دائم سعياً للانسجام العام الذي هو تركيب جديد لتناقضات داخلية.

استمد هيغل الفكرة الجوهرية لفلسفته وهي «المطلق» وعلاقته بــ «الطبيعة» أو مــا صار يعرف بــ «علاقة اللامتناهي بالمتناهي» من جهود المثالية الألمانية، و لم يتــردد في اقتباس المفاهيم الأخرى وتطويرها حيثما وجد في ذلك حاجة، فقد أفاد من «كانت» فكرته القائلة إنّ العقل هو الذي يؤسس العالم ويبنيه، وأنه مرتبط به لأنه من إنتاجه، وإنّ العقول الشخصية إن هي إلاّ أجزاء من العقل الكلي، وأتته من سبينوزا فكرة أنّ الجوانب الروحية ما هي إلاّ مظاهر للجوهر الأبدي الذي هو الله، وأنّ العــالم خاضع لنسق عقلي وروحي ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطاً ضرورياً، وهــي نظرية وحدة الوجود، ومن الأفلاطونيّين استعار فكرتين على جانب عظيم من الأهمية: الأولى هي أنّ عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقــي، وأنّ عالم الحواس مشتق من العالم المتعالي للروح، والثانية هي أنّ العالم المــادي يــرجع إلى التحديد الذاتي للروح، ومن ثم يصبح نتاجاً لهذه الروح. وعن أرســطو أخذ فكرة تعاقب المستويات المنظورة التي ترى أنّ كل فكرة تكون أكثر كمــالاً مــن سابقاتها[1]. ولا يخفي هيغل موارد فلسفته، إنما يعلنها ويصرّح بها، مــؤكداً أنه في الوقت الذي يفيد منها ويستوعبها، فإنه يحافظ على جوهرها بما لا يــتعارض وســياق فلــسفته. وقد جعل ثراء موارد الهيغلية ستيس يذهب إلى أنّ الأســاس الفلــسفي الــرئيس في فلسفة هيغل هو نفسه الأساس الرئيس في تاريخ الفلسفة[2].

يمكن التقاط أصل الجدل الهيغلي من وسط الشذرات المنسوبة إلى هيرقليطس الــذي عُــرف عــنه القول بالتغيير وعدم الثبات، والذي تعود إليه فكرة صراع الأضداد، ويعترف هيغل بأثر فكرة «الصيرورة» فيه، بل وبأثر فلسفة هيرقليطس في

جدله، بحيث يعلن قائلاً: «ليس في أقوال هيرقليطس عبارة لا أستطيع أن أدخلها في صـــميم منطقـــي»[3]. فجدله على غرار جدل سلفه الإغريقي يتركّب من عملية توافـــق الأضداد في الفكر وفي الأشياء على السواء، ويُنسب إلى الموروث الفلسفي الـــيوناني إثـــارة موضـــوع الجدل، من ذلك أنّ زينون الإيلي – فيما يقول تاريخ الفلـــسفة الذي ركّب من شذرات متناثرة أنساقاً فلسفية متكاملة – تصوّر الجدل بصورة سلبية، مظهراً ضروب التناقض التي يقع فيها الفيلسوف حين يبغي الخروج عـــن دائـــرة المفاهيم الإيلية المنطوية على معاني السكون والثبات، ثم جاء أفلاطون فجعـــل مـــن الجـــدل منهجاً فلسفياً يقوم أساساً على الحوار السقراطي، ويقضي بالـــتدرّج في ســـلم الحقائـــق حتى الحقيقة المطلقة – فسقراط – حسب الصورة الأفلاطونية التي ركبت له في المحاورات – تصوّر الفكر على أنه حركة مستمرة من الجزئـــي إلى الكلي، ثم من الكلي إلى الجزئي، من المشخّص إلى المجرد، ثم من المجرّد إلى المـــشخص، وكـــل هذا ضمن إطار عام، وهو تصوّر سقراط الجدل على أنه محاولـــة مستمرة من أجل الوصول إلى التعريف العام ابتداء من الوقائع الجزئية، ثم التثـــبّت من ذلك التعريف بالالتجاء – مرة ثانية – إلى وقائع جزئية جديدة، وكما يظهـــر مـــن بـــناء الفلـــسفة الأفلاطونية فإنّ صاحبها لم يقف عند حدود المنهج الـــسقراطي في الانـــتقال من الأفراد إلى الأنواع، ثم من الأنواع إلى الأجناس، إنما جـــاوز ذلك إلى وضع تلك الأجناس ضمن سلم طبقي متدرج في صعوده وصولاً إلى «المُثل» التي تشارك في شتى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة.

ومـــن ذلك يتبيّن أنّ «فنّ الجدل» في الفلسفة اليونانية كان بمثابة منهج عقلي يـــراد به الاهتداء إلى الحقيقة الفلسفية عن طريق الاجتهاد في الكشف عن ظروف «التناقض» الكامنة في حجج الخصم، مع العمل على دحضها والقضاء عليها، ذلك أنّ فلاسفة اليونان كانوا يعتقدون أنّ في تصادم الأفكار المتعارضة، وتلاحم الأجزاء المتناقـــضة، مـــا قـــد يعين على انبلاج الحق. ومن هذا يتبين سبب احتلال فكرة «التـــناقض» عندهم أهمية كبرى في الجدل، على اعتبار أنّ الفكر البشري في حالة مستمرة، وأنّ الصراع بين الأفكار هو السبيل الوحيد إلى كشف الحقيقة[4].

نظـــر هـــيغل إلى مـــوروث الجدل في الفلسفة الغربية نظرة نقدية فاحصة، وخلـــص إلى كـــشف عـــيوبه العامة، فوجد أنّه يُوجّه من فكرة أساسية خاصة بالفلاســـفة أكثـــر ممـــا هي خاصة بالفلسفة، فهو نوع من أسلوب كلامي يتم

التلاعب به، للتأثير في المتلقي، بحيث يتم إثبات رأي وإبطال آخر، طبقاً لما يريده المتحدِّث، ولهذا ارتبط بالخداع والتضليل، وكان يراد منه قلب التصورات القائمة في الأذهـــان، بـــتقويض أســـسها الشائعة، واستبدالها بتصورات أخرى. وكثيراً ما كانت وظيفة الجدل تتجاوز البعد الأخلاقي، فتثبت باطلاً، وتنفي حقاً. واتبع هـــيغل ذلك بنقد لا يقل قسوة لمنطق معاصريه الذين رآهم أخفقوا في بناء نظام منهجـــي تستعين به الفلسفة، فيضيء للفكر الفلسفي مساره نحو غايته المنشودة. وتخللـــت عملية النقد عملية إفادة كبيرة من معطيات الممارسات الجدلية، وتنظيم أطـــرافها، وتـــركيبها في مـــنطق جديد. يكشف هذا لنا أنّ كثيراً من مكونات الفلـــسفة الهيغلية كانت أمشاجاً متناثرة في تضاعيف الفكر الفلسفي سواء كان الأمر خاصاً بمضامين الهيغلية أو جدلها.

طلـــق هيغل اسم «الجدل» على المبدأ المحرك للفكرة الشاملة، وهو المبدأ الذي ينـــتج جـــزئياً الكلي، وهو لا يعني به ذلك الجدل الذي يأخذ موضوعاً أو قضية معطـــاة للـــشعور أو الوعي بصفة عامة فيؤوّلها ويُربكها ويُبهمها ويتتبعها في هذا الطريق أو ذاك، ولا تسفر مهمته في النهاية إلاّ عن استنباط عكس ما بدأ به، فذلك لـــون من الجدل السلبـــي الذي كان شائعاً حتى عند أفلاطون، لأن النتيجة المترتبة علـــى جدل مثل هذا هي إما بلوغ ما هو مضاد للفكرة التي بدأ منها، أو نقيضها كما شاع في المذاهب الشكيّة عند القدماء، أو الاقتناع بالاقتراب إلى الحقيقة وهو حل وسط بين الاثنين.

لا يعتمد الجدل السامي الذي تقدّم هيغل به على إنتاج التعيين كشيء مضاد أو كقيد، ولكنه يعتمد على إنتاج وإدراك المضمون والنتيجة الإيجابية للتعيين، لأن ذلك هو وحده الذي يجعل من الجدل نمواً وتقدماً باطنياً، وفضلاً عن ذلك فإنّ هذا الجدل ليس نشاطاً للذات المفكرة تطبقه على موضوع خارجي، إنه بالأحرى روح الموضـــوع الذي يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره، وهذا هو النمو للفكرة الشاملة، هـــو النشاط الخاص بالعقلانية، والفكر بوصفه شيئاً ذاتياً يكتفي بمشاهدته فحسب دون أن يضيف من جانبه أي عنصر من عنده، والواقع أنّ النظر إلى شيء ما نظرة عقلـــية لا يعـــني إظهار علّة عقلية للشيء من خارجه، ثم العبث والتلاعب به، إنما الهـــدف هو بيان كيف أنّ الموضوع هو نفسه معقول بذاته، فهنا يكون هو الروح في حـــريتها، وهـــو أعلى قمة يبلغها العقل الواعي بذاته الذي يجعل نفسه يتحقق

بالفعل وينتج ذاته على أنه عالم موجود. المهمة الوحيدة للعلم الفلسفي، إنما تنحصر في أن نبرز أمام الوعي هذا العمل الخاص للعلّة العاقلة للشيء ذاته[5].

عرض فلسفة هيغل يوضح أنّ جدله نظام من التعيينات الخالصة للفكر، وسائر العلــوم الفلسفية طبيعية أو عقلية تبدو على أنها منطق، لأن المنطق هو الروح التي تشعّ فيها، فموضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وموضوع العقل[6]. ومنطق هــيغل هو ذاته منهج هيغل، وهو لديه «علم التفكير»[7] وهو المبدأ المحرك للفكرة الــشاملة كما ذكرنا، وهو «علم الفكرة الخالصة، بمعنى أنه علم الفكرة في وسطها الفكري الخالص»[8]. وصف ماركس الفعالية التي يمارسها منطق هيغل على الأشياء وخلــص إلى أنه عند هيغل «كل الأشياء تتحول إلى مقولة منطقية»[9]، فالمنطق في فلسفة هيغل ما هو إلاّ «بحث في طبيعة العقل أو دراسة للفكر الخالص، فهو لا يعنى بالأشكال والصور وحدها، وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها، ومضمونها هو الفكر»[10].

يكتــسب جدل هيغل أهميته من علاقته المباشرة التي أرادها له هيغل بأشكال الفكر ومضامينه، فهو لم يُعد إطاراً منطقياً بالمعنى القديم، إنما أصبح نظاماً محايثاً في الظواهر الطبيعية والروحية التي هي بحد ذاتها المضمون الفكري للعقل وتجلياته. وهو ينتــزع شرعيته في أنه الخبرة التي يتحصّلها الوعي عن ذاته وموضوعه في آن معاً، وعلى هذا أصبح نوعاً من الانتقال المتواصل والدائم من الموضوع إلى الذات، ومن الخارج إلى الداخل، انه بعبارة أخرى: تعبير عن الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الــشاملة، فالــروح تتطور وتترقى محتفظة دائماً بمكاسبها التي أحرزتها خلال هذا الــتطور المــستمر، وعلى هذا يكون الجدل هو خبرة حسية شاملة تستوعب شتى أشكال الوعي أو الشعور، وإذا كان هيغل أراد للفكر أن يكون ديناميكياً حياً يجتاز المراحل، ويتخطى العقبات، ويمر بالانحناءات، فما ذلك إلاّ لأنه فطن إلى أنّ الحقيقة الخارجية نفسها حقيقة ديناميكية حية تمر بالمراحل نفسها، وتجتاز العقبات نفسها، وتمــر بالانحــناءات ذاتها. إذ دائماً – حسب هيغل – ينبثق «التناقض» من صميم الأشــياء صعوداً نحو تآلف يحقق الاتحاد، وعلى هذا أصبح الجدل عند هيغل قانون تطــور الوجــود والفكر معاً، لأنه المجموع المتحرك للعلاقات الباطنة المتحكمة في صميم كل شيء، إنه الحركة الرابضة في أعماق الوجود التي تشتغل باستمرار لتمييز الــشبيه عــن المخالف، وتوحيد الشيء وضده، بحيث تبدو الحياة بمثابة خلق أزلي

أبـــدي، ونشاط حيوي مستمر، وروح خالدة مطلقة متحركة صوب اللامتناهي، لأنها باعتبارها متناهية فهي في نـــزوع وشوق إلى ذلك اللامتناهي الذي هو الله[11].

وعلـــى هـــذا فالجدل هو نسيج الواقع نفسه، وتعبير أعلى عن الطموح العام للعقـــل في سعيه نحو الالتقاء بذاته في كل شيء، والتعرّف إلى نفسه في كل شيء، وبواسطة هذا النظام الشامل ربط هيغل عالم الطبيعة بعالم الحياة، وعالم الحياة بعالم الروح، وعالم الروح بالله نفسه، على اعتبار أنّ «الأدنى» لا يجد علة وجوده إلاّ في «الأعلى»، أو على اعتبار أنّ «الأعلى» إنما هو المبرر الأوحد لقيام «الأدنى». وهذا الجـــدل إنمـــا هو تعبير عن مذهب هيغل في «المطل+ق». بوصفه وحدة «الذاتي» و«الموضـــوعي»، أو هـــوية «الفكر» و«الواقع»، إنه عبارة عن العقل الأزلي حين يحقق ذاته في الفكر البشري، وفي التاريخ، وفي الطبيعة[12].

2. العقل: الصّيرورة وغاية التّاريخ

ارتبط جدل هيغل بفكرة العقل، فهو «تعبير عن طبيعة العقل أو ماهيته أو هو حـــوار العقل مع نفسه»، وموضوع العقل هو الفكرة الشاملة التي لا يصل إليها إلاّ بعـــد أن يقطع طريقاً طويلة، يكشف فيها عن نفسه في صور كثيرة ومتعددة، تمثل درجات متفاوتة من المعرفة، وثمة ثلاث مراحل يمارس العقل فيها فعاليته وصولاً إلى تحقـــيق ذاتـــه في النهاية. المرحلة الأولى: هي ما يصطلح عليها بـــ «مرحلة الوعي المباشر» ويكون الحس أساساً فيها، وتتصف بالمباشرة، لأن الموضوع فيها موضوع مباشـــر، والعلاقـــة بين الذات والموضوع تتم على نحو مباشر. بمعنى أنّ الموضوع مـــا زال فردياً جزئياً مستقلاً عن الذات، يظهر مباشرة أمام الوعي فيدرك منه دون أن يكـــون هـــناك وســـيط بـــين الفكر وموضوعه، أي أنّ الوعي لا ينتج وجود الموضوع، إنما هو حاضر أمامه ونموذج هذا الإدراك المعرفة الحسية، والمرحلة الثانية تعـــرف بـــــ «مرحلة الوعي الذاتي» وفيها تظهر حقيقة الموضوع بوصفها فكراً خالـــصاً، فيكون الموضوع عبارة عن فكر وله طبيعة الذات المفكرة، فالذات حين تـــتأمل موضوعها، فهي في الحقيقة تتأمل نفسها، لأن الذات حين تجعل من نفسها موضوعاً لنشاطها، إنما تنفي نفسها كذات، لأنها تصبح موضوعاً لنشاطها الخاص، وبمـــا أنّ هذا الموضوع ليس غريباً، إنما هو الذات نفسها، فتكون الذات هنا تركيباً مـــندمجاً مـــن الـــذات والموضوع في آن معاً. والمرحلة الثالثة وهي «مرحلة الوعي

المطلــق» ويمــثلها العقــل الــذي هــو عبارة عن وحدة الوعي المباشر بالوعي الــذاتي(التركيب المستخلص من المرحلتين الأولى والثانية)، ولما كان الوعي المباشر يــرى أنّ الموضوع يوجد وجوداً مباشراً أمام الذات وأنه مستقل عنها، وأنّ الوعي الــذاتي يرى أنّ الموضوع متحد بالذات في هوية واحدة، أو أنه الذات نفسها، فإنّ العقــل في المرحلة الثالثة هو الذي يجمع بين الموقفين في مركّب واحد، فالموضوع الآن متميــز عن الذات ومتحدٌ بها في وقت واحد، وعلى هذا يظهر العقل على أنه هوية التباين، وأنه الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعي[13].

صاغ هيغل رحلة العقل الرمزية وكيفية تشكّله بوصفه النشاط الواعي المطّرد للــذات، قائلاً: إنّ العقل لا يجمد أبداً بل هو مدفوع دائماً بحركة مطّردة، وشأنه شــأن الــتمخّض;فبعد التغذية الطويلة الصامتة، إذ الزيادة المتصلة في النمو ازدياداً كمــياً تــنقطع فجأة مع الشهيق الأول انقطاعاً كيفياً ويخرج المولود إلى الضوء، كذلك العقل الذي يتهيأ لشكله الجديد بعد نضوج صامت طويل؛ فهو يفتُّ بنيان عالمــه القــديم كــسراً كــسراً دون أن تــنمّ عــن هذا التقويض إلاّ عوارض متفــرقة;فالنــــزق والملل اللذان يغزوان ما تبقى من القديم ثم الإحساس الغامض بمجهول يقترب، تلك هي العلائم المؤذنة بأنّ جديداً في الطريق، ولكن هذا التفتيت الذي استمر حقبة دون أن يغيّر من صورة الكل لا يلبث أن يطلع عليه الفجر فإذا قسمات العالم الجديد تتبيّن في نوره دفعة واحدة.

ومــا أن ينهــي هــيغل هذا الوصف المجازي الذي يستعير فيه فكرة الولادة ومخاضــاها العــسيرة، إلاّ وينتقل إلى تحديد الأطر العامة لمقاصده فيقول: إنّ نشوء العقــل الجديد نتاج ينهي إليه تحوّل واسع المدى في صور الثقافة بأشكالها المتنوعة، مكافــأة يــسلم إليها مسارٌ وعرٌ متشعّب وجهد لا يقل مشقة وألماً. إنه الكل وقد انطــوى في نفسه خارج التتابع الزمني وخارج استطالته، وصار تصوراً بسيطاً عن هذا الكل، لكن كمال هذا الكل البسيط بوصفه كمالاً فعلياً إنما يقوم في أن تعود اللحظــات الــتي صارت إليها الأشكال السابقة فتأخذ في النمو ثانية، وتكتسب شكلها الجديد، ولكن في عنصرها الحديث بالمعنى الذي صار لها.

وهــنا يــبدأ هيغل بالإعلان عن غاية مذهبه، ومؤداها ضرورة تعقّل الحق لا باعتــباره جوهراً فقط، وإنما باعتباره ذاتاً أيضاً، فالجوهرية تتضمن حضور المعرفة حــضوراً مباشراً، وتتضمن أيضاً تلك المباشرة التي هي عند المعرفة وجود أو لقاء

مباشـــر بالموضوع.. فالجوهر الحي هو الموجود الذي هو في الحقيقة ذات، أي هو الموجود المتحقق فعلاً، ولكن من حيث يتحرك هذا الجوهر واضعاً نفسه بنفسه أو من حيث هو نفسه الوساطة بين ذاتيته وآخرويته، فهو، بما هو ذات، النفي البسيط الخـــالص، ومـــن ثمّ كان الانشقاق الذي ينقسم به البسيط شطرين، أو التضعيف الـــذي يقابل ضعفاً بضعف، والذي يعود بدوره نفياً لهذا التفاوت الراكد ولما بين حـــدوده من التضاد. هذا التساوي البنَّاء لنفسه بنفسه الحق وحدة معطاة أصلاً أو وحـــدة مباشرة بما هي كذلك، إنما الحق الصّيرورة الذاتية والدائرة التي تفترض – وتملـــك – مـــنذ المبدأ في غايتها منتهاها، والتي لا تتحقق تحققاً فعلياً إلاّ من خلال تفصّلها ونهايتها.

ويـــضيف هيغل موضحا هذه الانحناءات والملابسات الأسلوبية والفكرية؛ إنّ الحـــق هو الكل، ولكن الكل ليس إلاّ الماهية في تحققها واكتمالها عن طريق نموّها. فالمطلـــق يجب القول عنه: إنه في جوهره نتيجة، أي هو لا يصير ما هو إياه حقيقة إلاّ في الخـــتام. في هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلي في الواقع، ذات أو نمـــاء لنفـــسه بنفسه، فإن لاح تناقض في تصور المطلق باعتباره في جوهره نتيجة، كفى أن نتدبّر الاعتبار الآتي حتى يتبيّن أمر هذا المظهر: إنّ المبتدأ أو المبدأ أو المطلـــق في منطوقه الفاتح المباشر ليس سوى الكلي... إنّ الحق لا يكون له تحقيق فعلـــي إلاّ كنسق، وإنّ الجوهر هو في ماهيته ذات، ولهذا فإنّ المطلق عقل، والكائن العاقـــل هو المتحقق فعلاً، أي هو الماهية، أو ما هو في ذاته، ثم هو المتعلّق بنفسه، والمتعين، والمغاير ذاته والكائن لذاته.. أو هو في ذاته ولذاته[14].

مـــن أجل تخليص فكرة هيغل من بعدها التجريدي وطبعها بطابع حسي، فلا بـــد مـــن صياغتها في ضوء العلاقات المنطقية بين العناصر المكونة لها، وتجلياتها في الواقـــع، وذلك في ضوء النسق الكلي لفلسفة هيغل، هذا النسق الذي اكتمل بعد نحـــو ربع قرن من هذه الصياغة الأولية التي وردت في كتاب «علم ظهور العقل» الذي نشر في عام 1807.

تكـــوّنت فلـــسفة هيغل الروحية استناداً إلى العلاقات الجدلية بين الروح الذاتي والـــروح الموضـــوعي والروح المطلق، وهذه المكونات تُنظّم في علاقات تناقض أو علاقات جدل تفضي دائماً إلى مركّب جديد بحيث يظلّ الاطراد قائماً باستمرار إلى أن تـــتحقق النهاية بإدراك المطلق. والواقع فإنّ فلسفة الروح هذه ما هي إلاّ مستوى

أعلـــى يـــستند إلى فلسفة الطبيعة المتكونة من الميكانيك والطبيعيات. إذ من جدلهما تتـــركب العـــضويات. وهـــذا المستوى محكوم بنظام منطقي يعتبر القاعدة الأساس لفلـــسفة هيغل، وهو الجدل بين الوجود والعدم الذي ينتج الصيرورة. ونظراً لقصور فلـــسفة الطبيعة في الفكر الهيغلي وتخلّفها وروحها المجافية للتطور العلمي الذي كان شـــائعاً حـــتى في عصر هيغل، فإنها استبعدت من دائرة الاهتمام، لأن واقع التفكير العلمي تجاوزها، فاختزلت بوصفها ركناً من أركان الفلسفة الهيغلية دون أن تنطوي على قيمة معرفية في سياق علوم الطبيعة. فإنّ التركيز انصبّ على الجدل(الذي منحته الماركـــسية حيوية كبيرة، بعد أن استبدلت مضمونه العقلي وعبأته بمضمون هو فعل الإنـــسان بوصفه كائناً اجتماعياً) وفلسفة الروح، وتتأتى أهمية فلسفة الروح من أنها عالجـــت بمـــنظور عقلـــي مثالي مظاهر متنوعة بعضها يتصل بالتعبير الحسي للعقل، كالمؤســـسات الاجتماعـــية والـــسياسية والنظم الخاصة بها، وبعضها يتصل بالتعبير الرمزي للعقل وتجلياته في الفنون والأديان والأفكار الفلسفية.

وعلـــيه فـــإنّ تظاهرات العقل تأخذ أسلوبين للتعبير: مرئي ورمزي ابتداء من تأمـــل الروح الذاتي وصولاً إلى الروح المطلق، ذلك أنّ مضمون الروح الذاتي هو العقل البشري منظوراً إليه نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية، بمعنى أنّها الرّوح في ذاتهـــا، والـــتي ســـرعان مـــا تبدأ الخروج عن ذاتها إلى الآخر فيتشكل الروح الموضـــوعي الذي هو الطبيعة، فكما أنّ الفكرة بصفة عامة تصبح في تخارج، فإنها تخلـــق بذلك عالماً موضوعيّاً خارجيّاً، ولكن ليس المقصود بذلك العالم هو الطبيعة الماديـــة الجامـــدة، إنما العالم الروحي، أي عالم التنظيمات أو المؤسسات الروحية كالقانـــون والأخـــلاق والدولة، وهي تنظيمات موضوعية لكنها متحدة في هوية واحـــدة مـــع الذات والأنا الخارجة عنها، لأنها ليست إلاّ تموضعاً للذات أو العقل الـــذاتي. فهـــي تجسيد الحياة العقلية الكلية للمجتمع، وبذلك تكون موضوعية من ناحـــية وروحـــية من ناحية أخرى، إنها عبارة عن تجليات العقل، وبتداخل الروح الـــذاتي بالـــروح الموضـــوعي ينتج الروح المطلق، أي تصبح الروح حرة ومطلقة ولامتناهية، وموضوعات الروح المطلق هي الفن والدين والفلسفة. فالمطلق إذن هو الفكرة المنطقية أو العقل كما هو في ذاته.

ويرى ستيس أن الروح المطلق بوصفه وجوداً ذاتياً لا بدَّ أن يكون بالضرورة لـــوناً من ألوان الوعي البشري والوعي الفردي، إذ لا يمكن أن يكون وجوداً غير

مشخص تماماً، كالدولة مثلاً، بل لا بد أن يكون وعياً متحققاً بالفعل، موجوداً في عقـــول الأفـــراد ومتجسداً في موضوع ما، وبهذه الطريقة وحدها يستطيع الروح المطلـــق أن يحقق الشرط القائل بأنه لا بد أن يكون ذاتاً حقيقية، إنه وعي بموضوع مـــا، وهـــذا الموضوع هو اتحاد الذاتي بالموضوعي بعد أن تلاشت الفوارق بينهما بواســـطة الجـــدل الثنائي الذي تحقق منه الروح المطلق، وعلى هذا فإنّ فعل الروح المطلق هو تأمّل الروح لنفسها[15].

عبّـــر هيغل عن هذه الصيرورة بقوله: إنّ الوجود المباشر للعقل وهو الوعي، يـــنطوي علـــى لحظتين أو جانبين: المعرفة والموضوعية القائمة في مواجهتها كضدّ ســـالب، ولّما كان العقل ينمو في عنصر الوعي هذا ويبسط فيه لحظاته أو مراحله، فهذا التقابل ينفّذ في كل لحظة من هذه اللحظات، التي تبدو عندئذٍ جميعها وكأنها أشـــكال الوعي، والعلم بهذه الطريقة هو علم الخبرة التي يخوضها الوعي، علم يغدو فـــيه الجوهر بحركته موضوعاً لذاته، إنّ الوعي لا يعلم ولا هو يتصوّر إلاّ ما دخل خـــبرته، وما يدخل هذه الخبرة إلاّ الجوهر العقلي، وأنه ليدخلها باعتباره موضوعاً لذاتـــه. بيد أنّ العقل إنما يغدو موضوعاً لأنه تلك الحركة القائمة في مغايرة نفسه، أي في صيرورته موضوعاً لذاته، مع القضاء بعدئذ على هذه الآخروية، واسم الخبرة يُطلـــق على تلك الحركة تحديداً التي يغرب فيها عن نفسه، ثم ليرتد بعد ذلك عن هذا الاغتراب راجعاً إلى نفسه، فيتبيّن عندئذٍ في كماله الفعلي، وفي حقيقته، ويصير ملكاً مكتسباً للوعي[16].

جعـــل هـــيغل العقل بتجلياته موضوعاً مركزياً لفلسفته، فدرسه بوصفه شيئاً مجـــرداً، ثم بحث فيه على أنه تحقق مادي، ثم انتهى إلى دراسته وهو متحقق بوصفه فكـــراً خالـــصاً من خلال النشاط البشري، وهو بذلك جعل العالم كله من خلق العقل، أو أنه من تجليات العقل، وحدد وظيفة العقل على أنها تأليف القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية والحقيقة العملية، وبهذا دمج الواقع بالفكر، أي تعقيل الواقـــع، فإذا عُقل الواقع أصبح كل شيء معقولاً سواء كان فكراً أم واقعاً، وبهذا المعنى فغاية هيغل هي أن يجعل كل ما هو واقعي معقولاً وكل ما هو معقول واقعياً، وعملية الدمج هذه، ستفضي إلى أنّ كل شيء سيصبح معقولاً»[17].

تتـــردد هـــذه الفكرة في تضاعيف فلسفة هيغل فهو القائل «إنّ ما هو عقلي مـــتحقق بالفعـــل، ومـــا هو متحقق بالفعل عقلي»[18] ويضيف «ليس واقعياً بحق

وصـــدق ســـوى ما يوجد لذاته وفي ذاته، ما يشكل جوهر الطبيعة والروح، ما لا يمـــنعه وجـــوده في الزمان والمكان من أن يتابع وجوده في ذاته ولذاته وجوداً حقاً وواقعياً» وينتهي إلى التأكيد «إنّ الروحي هو وحده الحقيقي، وما يوجد لا يوجد إلاّ بقدر ما يشكل روحية»[19]. وهذه فكرة أفلاطونية عبّرت عنها نظرية «المُثل»، ووجدت لها تجليات كثيرة فيما بعد. من ذلك مثلاً ما يقوله أفلوطين في «التُساعية الرابعة» من أنّ «الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل»[20].

أدخـــل هيغل كل تجليات العقل في صياغة فلسفته العقلية تحقيقاً لمثالية مطلقة فهـــو يـــرى في كتاب «العقل في التاريخ» أنّ الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معهـــا، وهـــي تتأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول: إنّ العقل يسيطر على العالم، وإنّ تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً، ذلك إنه في الفلـــسفة تمـــت الـــبرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أنّ العقل جوهر، وهو قوة لامتناهـــية، ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية، وهو من ناحـــية جوهـــر الكون، بمعنى أنه بوساطته يتكوّن وجود كل واقع حقيقي، ومنه يـــستمد بقـــاءه، وهـــو مـــن ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون. إنه المركّب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها، وحقيقتها الكاملة، والعقل في الوقت نفسه يمثل مـــادة لنفسه في نشاطه الإيجابـــي الخاص، فهو لا يحتاج إلى شروط مادة خارجة ذات وســـائل معيـــنة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه، إنه يزود نفسه بغذائـــه الخـــاص، وهـــو نفسه موضوع عملياته، وفي الوقت الذي يعدُّ فيه أساس وجـــوده وغايـــته النهائـــية المطلقة، فإنه أيضاً القوة المنشّطة التي تحقق هذه الغاية وتطـــورها، ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضاً في العالم الروحي، أي في التاريخ الكلي[21].

يـــرى هيغل أنّ الذي قدم برهاناً على أنّ العقل هو الماهية ذات القوة المطلقة في العـــالم، والذي يكشف نفسه بنفسه، ولا يتجلى في العالم سواه، هو الفلسفة، قاصداً على وجه التحديد الفلسفة العقلانية المثالية ابتداء من نشأتها إلى كشوفاتها في عصره، وعلى هذا انتهى هيغل إلى تأكيد فكرة كون التاريخ يشكّل المجرى العقلي الضروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعته واحدة، على الرغم مما يظهر أنهـــا تتجلى في ظواهر كثيرة. ويدعم هيغل دعواه في كون العقل هو الذي يحكم

العالم بحجتين اثنتين: تتمثل الأولى، بما قاله انكساغوراس من أنّ العقل (Nous) هو الـــذي يحكم العالم، وما الطبيعة إلاّ تجسيد له وإنها خاضعة لقوانين كلية، اعتبرت هذه الفكرة نقطة انتقال في تاريخ العقل البشري، أخذها سقراط عن انكساغوراس وســـرعان ما سيطرت بعد ذلك على مجمل تاريخ الفلسفة إلى العصور الحديثة، مع الأخذ بالاعتبار أنّ سقراط وجه نقداً لصاحب الفكرة، لأنه لم يتمكن من تطبيقها على الطبيعة.

وتتمثل الحجة الثانية بالحقيقة الدينية القائلة إنّ العالم لا يترك نهباً للمصادفات والعلـــل الخارجـــية العرضـــية، وإنما تحكمهُ عناية إلهية، لأن هذه العناية ما هي إلاّ الحكمـــة المـــزودة بقوة لامتناهية تحقق غرضها وغايتها، وهي حسب هيغل التدبير العقلي المطلق للعالم. ومثلما ظهر قصور في تطبيق انكساغوراس لفكرته القائلة إنّ الطبـــيعة ما هي إلاّ تجلّ من تجليات العقل، دون أن يستطيع البرهنة على ذلك، فإنّ الإيمان بأنّ العناية الإلهية تحكم العالم، يصعب تحديده وتعيينه لأنه خفي وضمني في حركة العالم، ويصعب الكشف عن فعل تلك العناية مباشرة، وأنه من التهور على حـــد قول هيغل إبداء الرغبة في معرفتها حقيقة، ويعرض للأسباب التي حالت دون ذلـــك فيما يخص الحجتين معاً، فجهل انكساغوراس بالطريقة التي يتجلى بها العقل في الوجود كان مسألة طبيعية جداً، لأن الوعي عنده، كما هو الحال عند الإغريق بـــصفة عامة، لم يمتد بهذه الفكرة أبعد من ذلك، لأن هذا الوعي لم يبلغ من القوة الحـــد الذي يجعله يطبق مبدأه العام على الواقع العيني بحيث يستنبط الواقع من المبدأ العقلي، وكان سقراط هو الذي اتخذ الخطوة الأولى في سبيل فهم الوحدة بين العيني والكلـــي. أما الإيمان الشائع بالعناية الإلهيّة فيتخذ مثل هذا الموقف، ويعارض على الأقل استخدام هذا المبدأ على نطاق واسع، وينكر إمكانية التوصل إلى خطة العناية الإلهـــيّة، ومع ذلك فإنّ الإيمان يفترض أنّ هذه الخطة تكشف عن نفسها أحياناً في حالات جزئية معزولة.

وعمـــوماً فـــإنّ الإيمان بحضور العناية الإلهية في العالم ينبغي ألاّ يُحصر بأمثلة متعينة، إنما يتم البرهنة عليه بالنظر إلى التاريخ الكلي للعالم ومسيرته، ويضرب هيغل مثلاً بالمسيحية التي كشف الله فيها عن نفسه، أي أنه قدّم نفسه لكي يفهم الإنسان من هو. وبذلك لم يعد موجوداً مختبئاً أو خفياً، وإمكانية معرفة الله هذه واجبة على الإنـــسان، فالله لا يريد لأبنائه نفوساً ضيقة، وعقولاً فارغة، وإنما يريد لهم أن تغتني

نفوسهم بمعرفتهم له، وتكشُّف الوجود الإلهيّ للإنسان معناه تجلّي عنايته بالتاريخ، ولمـــا كانت الحكمة الإلهية هي العقل نفسه، فإنّ تجلّيات العقل في العالم مجسدة في مجال الروح وفي نطاق الطبيعة.

وفي بحـــثه عـــن المصير الجوهري للعقل في العالم يطرح هيغل السؤال الآتي: مـــا هي الخطة النهائية للعالم؟ ويرهن جوابه بأمرين: مضمون تلك الخطة، وكيفية تحققهـــا الفعلـــي. وقبل أن يفصّل في ذلك، يؤكّد أنّ المقصود بلفظ «العالم» هو: الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكولوجية، والطبيعة لديه نسق عقلي، وينبغي تأملها في علاقاتهـــا بالروح. وتاريخ العالم يبدأ استناداً إلى غاية، وهذه الغاية هي التحقق الفعلـــي لفكـــرة الروح، ولكنها غاية لا توجد إلاّ في صورة ضمنية، أي بوصفها طبيعة، أو غريزة لا واعية مختبئة إلى أقصى حد، ومسار التاريخ كله يتجه إلى جعل هذا الواقع اللاشعوري دافعاً شعورياً واعياً. وهكذا يظهر في صورة الوجود الطبيعي والإرادة الطبيعـــية فحـــسب، ما كان سميّ باسم الجانب الذاتي أو الميل البدني، أو الغريـــزة والانفعال والمصلحة الشخصية، وكذلك أيضاً في الرأي والتصور الذاتي، وهـــو يظهر بطريقة تلقائية منذ البداية الأولى. وهذه المجموعة الأولى من الإرادات والمـــصالح والأنشطة تشكّل الأدوات والوسائل التي يستخدمها روح العالم لبلوغ هدفه، وهي تنقل روح العالم وتجعله يتحقق بالفعل وهذه الغاية ليست سوى اهتداء روح العالم إلى ذاته، وعودته إلى نفسه وتأمله لنفسه في وجود عيني[22].

وهـــنا يعزو هيغل للفلسفة قدرة الكشف عن كل هذا الأمر، على أنه فكرة تـــسير نحو تعارض لامتناه، تعارض بين الفكرة في صورتها الكلية الحرة التي توجد فـــيها لـــذاتها والصورة المقابلة لها، صورة الانطواء الذاتي المجرد، والانعكاس على نفـــسها، الذي هو وجود صوري من أجل ذاته، وهو الشخصية، والحرية الصورية الـــتي هي خاصية للروح وحدها. وهكذا توجد الفكرة بوصفها الشمول الجوهري للأشـــياء من ناحية، وبوصفها الماهية المجردة للإرادة الحرة من ناحية أخرى. وهذا الانعكـــاس للروح على ذاتها هو الوعي الذاتي الفردي، وهو القطب المضاد للفكرة في صورتها العامة، وهو لهذا يوجد في تحديد مطلق، وهذا القطب المضاد هو بالتالي الـــتحديد المتناهـــي والتخـــصيص الجزئي، وهو التعيين للوجود الكليّ المطلق، إنه الجانب المتعيّن المحدد عن وجوده، وهو مجال واقعه الصوري، ومجاله التبجيل الموجه إلى الله. ومـــا تقـــود إليه الفلسفة كما يرى هيغل، هو أنّ العالم الحقيقي هو كما

ينبغـــي أن يكون، وإنّ الخير الحقيقي، والعقل الإلهي الكلي، ليس تجريداً فحسب، وإنمـــا هو مبدأ عام حيٌّ قادر على تحقيق نفسه، وهذا الخير، وهذا العقل، في أعظم صـــورة عينية لهما هو الله، والله يحكم العالم، ولذلك فإنّ المضمون الفعلي لحكمه وتنفـــيذ خطـــته هو التاريخ الكلي للعالم، ينبغي على الفلسفة أن تدرك المضمون الجوهري للفكرة الإلهية، وتبرير الواقع الحقيقي للأشياء الذي طالما احتقر، ذلك لأن العقل إنما هو فهم العقل الإلهي[23].

أصـــبحت الفلـــسفة مسؤولة – لأنها قادرة – على كشف جملة التفاعلات المطّـــردة بـــين صور العقل الذاتية والموضوعية والمطلقة. لأن مهمتها «تنحصر في تـــصور مـــا هو كائن، وما هو كائن ليس إلاّ العقل نفسه» ووظيفتها أن «تفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود هو العقل»[24]. إن التعرّف على العقل هو الذي يجعل الإنسان منسجماً مع الواقع الفعلي، والفلسفة هي الوسيلة التي بها يمكن تجاوز الحرية الذاتية إلى الوجود المطلق.

3. فلسفة الرّوح ونُظم التمركز

1.3. الفن والدّين والفلسفة: نسق العلاقات

إدراك المطلق والتعبير عن تجلياته هو موضوع فلسفة الروح التي تدرس ضمن جملـــة مـــن النشاطات وهي الفن والدين والفلسفة. وهذه النشاطات تشكل لبّ فلسفة الروح التي تقف في أعلى النسق الفلسفي عند هيغل الذي يتركب من ثلاثة مكـــونات كـــبرى هي الجدل(علم الفكرة في ذاتها ولذاتها)، وفلسفة الطبيعة(علم الفكـــرة في أخرها أو تخارج الطبيعة)، وفلسفة الروح(علم الفكرة وقد رجعت إلى ذاتهـــا). وتكتـــسب دراسة فلسفة الروح أهميتها في سياق دراسة الفلسفة الهيغلية والفلـــسفة الغربية عموماً، لأنها تمثل لبّ الأولى، وإحدى أهم الذرى التي انصهرت فيها مجمل عناصر الثانية منذ الفلسفة الإغريقية إلى عصر هيغل. إلى هذا فإنّ فلسفة الـــروح تكـــشف عـــن منظور هيغل للآخر من ناحية دينية وفكرية وفنيّة، وتبيّن اســـتراتيجية التمركـــز الـــتي تمكنت من فلسفته ودخلت في فروضها وتصوراتها ومعطـــياتها وبراهينها، وفيها تتجلى فضلاً عن كل ذلك ثنائية الإقصاء والاستحواذ التي مارستها الثقافة الغربية تجاه الثقافات الأخرى، وعلى العموم فإنّ أفضل ميدان

طـــبق فيه منهج الوحدة والاستمرارية، ووظّفت رؤاه وإجراءاته، وتبلورت نتائجه هـــو فلـــسفة الروح الهيغليّة التي يمكن اعتبارها نموذجاً تتجلى فيه كل إشكاليات فلسفة التاريخ الحديثة التي ركبت صورة معينة للغرب وأخرى مغايرة للعالم.

تتصل دراسة هيغل للفن والدين والفلسفة إذن بمرحلة الروح المطلق الذي هو تـــركيب نـــاتج عن تناقض عنصرين هما الروح الذاتي والروح الموضوعي، فالروح المطلـــق بوصفه وجوداً ذاتياً لا بد أن يكون لوناً من ألوان الوعي البشري، وتحديداً الوعـــي الفردي، بمعنى أنه لا بد أن يكون وعياً متحققاً بالفعل، موجوداً في عقول الأفراد، ويدور حول موضوع ما، وبهذا يمكن للروح المطلق أن يحقق الشرط القائل بأنـــه لا بد أن يكون ذاتياً حقيقة، وموضوع وعي الروح المطلق هو الروح، بعبارة أخرى أنّ موضوع الروح المطلق ما هو إلاّ ممارسة تأملية للروح نفسها، ومضمونه إدراك المطلـــق، وما دام المطلق والله لفظين مترادفين، فإنّ هذه الدائرة، بصفة عامة، دائرة الدين، فهي ليست شيئاً آخر سوى معرفة الله، أو إدراك الإلهي والخالد، الذي يـــتخذ إدراكـــه ثلاثة طرق، تعطي ثلاث مراحل متعاقبة للروح المطلق، نهاية كل مـــرحلة تفضي إلى الأخرى وهي: الفن والدين والفلسفة. وهذه المراحل متحدة في الجوهر مختلفة في الشكل، بمعنى أنّ الفن بوصفه المرحلة الأولى فهو أدنى الصور التي يُدرك فيها الله، وأقلها كمالاً، أما الدين فيأتي في مرحلة أعلى لاحقة، لكن الفلسفة وحـــدها هـــي الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق، وما دام جوهر هذه المراحل كلها ليس إلاّ شيئاً واحداً، فإنّ علوّها النسبـــي أو انخفاضها، إنما يرجع في النهاية إلى الـــصورة التي تعبر بها عن المطلق[25] يلزم إذن إبراز صور التماثل ووظائفها بين الفن والدين والفلسفة، لأنها تكشف عن ماهية فكرة التمركز لديه في هذه المجالات الـــتي تمـــثل أبرز مظاهر التعبير، وذلك لأن هيغل ربط هذه المظاهر بقانون التطور التاريخي الذي ينتهي بالغرب، وكانت فكرته ما هي إلاّ فكرة منطقية مجردة ترتّب فروضـــها بمعـــزل عـــن فكرة الزمان، لأنها تثبّت أوضاعاً خاصة وساكنة للنشاط الإنساني حسب تصنيفات هيغل.

قـــسَّم هيغل المسيرة التاريخية للظاهرة الدينية على ثلاث مراحل متعاقبة، وهي مرحلة الدين الطبيعي، ومرحلة الدين الفردي، ومرحلة الدين المطلق، وخصّ الأولى بالـــديانات الشرقية كالديانات السحرية والهندوسية والبوذية والزرادشتية، وجملة العقائـــد الدينية القديمة التي شاعت في سوريا ومصر. وخصّ المرحلة الثانية بالديانة

اليهودية واليونانية والرومانية، وخص الثالثة بالديانة المسيحية باعتبارها ديانة الوحي المطلقة. وهذه المراحل تقابل التقسيم الهيغلي لتطور العقل الذي هو مضمون فلسفة الـــتاريخ، فالديانة الطبيعية تقابل الحضارات الشرقية القديمة، والديانة الفردية تقابل الحـــضارة اليونانـــية والـــرومانية، والديانة المطلقة تقابل الحضارة الجرمانية، وهذا التقسيم يناظر تماماً تقسيم فلسفة الحق عنده ويقابله.

فالحـــق المجـــرد الـــذي يخلو من أية ذاتية يقابل المرحلة الشرقية دينياً وعقلياً، والأخلاق الذاتية التي تقر بمفهوم الحرية النسبـــي تقابل المرحلة الإغريقية والرومانية دينياً وعقلياً، والأخلاق الموضوعية التي تحقق المفهوم الكامل للحرية، تقابل المرحلة الجـــرمانية دينيّاً وعقلياً. وتطّرد المطابقات في نسق فلسفة الروح الهيغلية، فكل من الفـــن الرمزي والكلاسيكي والرومانتيكي يطابق تلك المراحل ويختص بكل مرحلة مـــن ناحـــية دينية وعقلية وقانونية، والأمر بأجمعه منوط بالخضوع للتقسيم الجدلي القائـــل بـــأن الـــروح تـــتطور من الوعي الحسي الذي يقابل دين الطبيعة وفنونها وتاريخها، إلى الوعي الذاتي الذي يقابل الديانة الفردية بكل ما يتصل بها عند اليونان والـــرومان، وأخيراً العقل المطلق الذي يطابق الديانة المسيحية، وكل هذا ينتظم في إطـــار التقـــسيم المنطقي العام في فلسفته، إذ الوجود يقابل الدائرة الأولى، والماهية تقابـــل الدائرة الثانية، والتصور يقابل الدائرة الثالثة(26). التناظر قائم في وظيفة كل مـــن الفـــن والـــدين والفلسفة، والاختلاف ينحصر في شكل الوظيفة وليس في موضـــوعها، فـــالفن هو الروح الذي يتأمل ذاته في حرية، ويعبر عن ذلك التأمل بـــشكل حسي، والدين هو الروح الذي يتصور ذاته في خشوع، أما الفلسفة فهي الروح وهو يمارس التفكير في ذاته من خلال المفاهيم(27).

يرسم هيغل طبيعة العلاقة الوثيقة بين هذه النشاطات التي هي في الوقت نفسه وســـائل يتجلـــى مـــن خلالها الروح المطلق. فالفن عنده يعادل الدين والفلسفة ويساويهما منـــزلة، والنقطة المشتركة بين هذه النشاطات هي الروح المتناهي وهو يمـــارس فعلـــه على موضوع مطلق، هو الحقيقة المطلقة. ففي الدين يرقى الإنسان بنفـــسه إلى مـــا فـــوق اهـــتماماته الخاصة، إلى ما فوق آرائه وتصوراته ومنازعه الشخـــصية، إلى ما فوق معرفته الفردية، باتجاه الحق، أي باتجاه الروح الذي هو في ذاته ولذاته. وكذلك الفلسفة، فموضوعها هو هذه الحقيقة عينها؛ وهي تعقل الحق ولا موضـــوع لها سوى الله؛ وهي في جوهرها لاهوت وقدّاس إلهي. وبوسعنا، إذا

شئنا، أن نطلق عليها اسم لاهوت العقل، القداس الإلهي للفكر. إن نشاطات، الفن والــدين والفلسفة لا تختلف إلاّ بالشكل، أما موضوعها فواحد. ويمضي هيغل إلى إظهار التماسك بين الفن والدين من جهة والفلسفة من جهة قائلاً: إن اتحادهما يبرز موضـــوعية الفن الذي وإن فقد جانبه الحسي فقد وجد تعويضاً عن هذه الخسارة في الــشكل الأسمـــى للموضوعي، أي في الفكر، ومن ناحية أخرى يكشف ذلك الاتحاد ذاتية الدين التي تطهّرت وتصنّفت لتغدو ذاتية الفكر، وبالفعل يشكل الفكر الذاتـــية الأكثـــر حميمـــية والأكثر أصالة، والفكرة الحقة التي هي في الوقت نفسه العمومـــية الأكثـــر كمالاً والأكثر موضوعية، التي لا تسمح لغير الفكر بأن يعقلها كما هي[28].

يمـــضي هيغل إلى التأكيد بأنّ أسمى مقصد مشترك بين الفن والدين والفلسفة هـــو التعبير عن الإلهي، عن أرفع حاجات الروح وأسمى مطالبه[29]. ينبغي ألاّ يفهم أنّ هـــيغل لا يرتب العلاقات بينهما ترتيباً تصاعدياً. فهو يخضع هذه النشاطات إلى علاقـــة جدلية متصاعدة، ففي التجربة الدينيّة يتخذ المحتوى العقلاني للدين شكلاً تخييلـــيّاً، أمـــا في الفلسفة فإنه يتخذ طابعاً تجريدياً، أما في الفن فإنه يكتسب طابعاً حسياً. إن الارتقاء من عالم الفن إلى الدين ومن ثم إلى الفلسفة يفترض الانتقال من مستوى إلى آخر(الحسي – التخيّلي – المجرد) والحفاظ في آن على المستوى السابق وصيانته، فالانتقال بأكمله هو من العقل الكامن إلى العقل الظاهر[30].

ترتب فلسفة هيغل فروضها فيما يخص الفن والدين والفلسفة استناداً إلى المبدأ الغائي التطوري المتصل بالرؤية التي بنى عليها منهج الوحدة والاستمرارية تصوراته، ومؤداه أنّ العقل البشري يمر بدوائر عدة من أجل إدراك الروح المطلق، والمضمون في كـــل دائرة هو ذلك المطلق، بيد أنّ الكشف عنه يتدرّج تبعاً لتلك الدوائر من الفن إلى الدين إلى الفلسفة. وما أن تنحل الدائرة الفنية بسبب التعارض بين هيمنة مـــضمون الفـــن الرومانسي وضمور شكله، إلاّ ويتم الانتقال إلى الدائرة الدينيّة، حيث يكون الشكل المعبّر نوعاً من «التمثيل» أو الفكر التصويري المجازي، أي أنه فكر مغلّف بخيال حسي، إنه الجسد المجازي للحقيقة، وما إن تنحل المرحلة الدينية إلاّ وتظهـــر المـــرحلة الثالثة والأخيرة حيث لا تظهر حاجة إلى أي نوع من أنواع التجـــسيد، إنما يحتاج الروح المطلق إلى عقل يعبر عنه، وهنا فإن إدراك المطلق يتم التعـــرف إلـــيه بوصفه عقلاً خالصاً، وهذه الإمكانية لا توفرها إلاّ الفلسفة. يضع

هــيغل التفريق الإجرائي الحاسم، فالتفكير الديني الذي هو تعبير مجازي عن الروح المطلق، هو ممارسة جماهيرية شائعة بين الناس، أما التفكير المجرد الخالص، فهو حكر على نخبة معينة. ولهذا فإذا تمّ نـــزع الصورة الحسية المجازية عن الأديان، وتمّ تأمل مـــضامينها الفكرية، فإنّ «الديانة المسيحية» هي الديانة الوحيدة والصحيحة صحة مطلقـــة، لا بـــسبب تعـــبيراتها المجازية فقط وهي الأب والابن والخلق، وملكوت السماء.. إلخ، إنما حسب ستيس لأن معناها الداخلي ومضمونها الفكري يتحد مع مبادئ الفلسفة الهيغلية[31].

إن التعريف العام للدين عند هيغل هو تجلّي المطلق في إطار الفكر التصوري، وكل دين يتضمن ضرورة ثلاث لحظات تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاث، وهي:

1. لحظة الكلية، وهي لحظة الله أو العقل الكلي.
2. لحظـــة الجزئية، وهي انشطار العقل الكلي وتوزّعه على عقول الأفراد، فيظهر العقـــل الكلي ويمثله الله، والجزئي وهو تجلياته في الأفراد، ويظهر التضاد بينها، إلاّ أن العقـــل البشري يدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به، لأنه الكل المطلق، ويـــدرك في الـــوقت نفسه انفصاله، واغترابه عن الله، وهو الأمر الذي يضع الإنسان تحت طائلة الإحساس بالخطيئة.
3. لحظة الفردية. إنّ إحساس الفرد بالحاجة إلى العودة إلى الكلي، ونقض الانقسام الذي حدث، واستحالة ذلك في الوقت نفسه، يؤدي إلى ظهور عنصر العبادة، وهـــي عامـــل أساسي في كل دين، ويظهر العقل البشري في كفاحه من أجل الاتحـــاد بـــالله، ولا يعبّر عن ذلك إلاّ بالعبادة، وهكذا فإنّ العبء المطلق على عاتـــق كـــل ديـــن هو وحدة الله والإنسان، وهو أمر يفترض وجود انفصال بينهما، بما يجعل الاتحاد بينهما عملية ضرورية.

لا يمكن أن يظل الدين فكرة خالصة، بل لا بد أن يخرج إلى الموضوعية، وما إن يفعـــل ذلك إلاّ ويصبح وجوداً بالفعل، وهو أمر عُبّر عنه بالديانات المعروفة في العـــالم، لكـــن الديانة الوحيدة، حسب هيغل، التي تتفق تماماً مع فكرة الدين هي الديانة المسيحيّة، لأنها الوحيدة التي تمكّن من تحقيق الاتفاق بين الله والإنسان تحققاً كـــاملاً، فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية في فكرة الدين في كل واحد، ومـــع ذلك فهذه اللحظات موجودة في حالة انفصال في ديانات أخرى في العالم،

وتظهـــر اللحظـــات المنعزلة في الديانات المختلفة التي هي مراحل أساسية في فكرة الـــدين، لكـــنها لا تظهر اتفاقاً، وإنما تطوّر الفكرة نفسها استناداً إلى عملية تطور جدلـــية حـــتى تـــصل في النهاية إلى التحقيق الكامل في المسيحية. وعلى هذا فإنّ الديانات الأخرى هي جوانب منعزلة عن الحقيقة، وهي تتجمع في كلّ عيني واحد هو الديانة المسيحية. وتلك الديانات جوانب للحقيقة، لكنها خاطئة لأنها شذرات مجـــردة وحـــيدة الجانب، وأيا ما كانت الحقيقة التي تتضمنها تلك الديانات، فإنّ الديانة المسيحية تلخصها وتستوعبها(32).

الهـــيكل المنطقـــي الذي ركّبه هيغل لتأطير صيرورة الفكر البشري بتجلّياته كلـــها، يقوم على نظام متصاعد، يتدرج من تناقضاته الداخلية، ثم حل التناقضات بالانـــتقال إلى مرحلة أعلى. وقد غذّى هيغل هذا الهيكل المنطقي المجرد بالفكر في تـــنوعاته وتمـــوجاته وصـــنّف الحقب التاريخية للعقل الإنساني بما يوافق العلاقات التـــراتبية التي تحكم ذلك الهيكل. ومن الواضح أنّ تراتبية ذلك الهيكل، إذا ما نظر إليها من ناحية مضامينها ومعانيها، ستؤدي إلى تفاوت واضح. فالمرحلة الأخيرة في كـــل من الفن والدين والفلسفة لا بد أن تتركز فيها حيثيات كل المراحل السابقة، وعلـــيه فإنّ المرحلة الأخيرة في كل نشاط، ثمّ المرحلة الأخيرة في طريقة التعبير عن الـــروح المطلـــق، ستكون هي الأفضل والأكفأ لأنها خلاصة لكلّ المسيرة التاريخية للنـــشاط البشري. سواء أكان ذلك على مستوى الفن أم الدين أم الفلسفة، حيث الفـــن الرومانـــسي، والديانـــة المسيحية، والفلسفة الجرمانية – الهيغلية هي الذرى الخالـــدة والبؤر التي تركزت فيها كل الأحاسيس والمشاعر والأفكار والتصورات الإنـــسانية مـــنذ بـــدء الخليقة. وعلى هذا، فإنّ التمركز سيكون نتاج التفاوت، والتفاوت سيكون نتيجة التراتب، والتراتب هو نتيجة الهيكل المنطقي لنسق الفلسفة الهيغلية.

2.3. التّمركز الفنيّ: التدرّج الصّاعد في التّعبير عن الرّوح

يـــؤدي الفـــن في فلسفة هيغل وظيفة محددة وهي إدراك المطلق والتعبير عنه. وحسب ترتيب وسائل إدراك المطلق، فإنّ الفن يأتي أولاً، قبل الدين والفلسفة، لأن تمظهـــرات المطلق فيه تكتسي طابعاً حسياً، وكون تلك التجليات حسية يعتبر عند هـــيغل من الأسس المهمة، لأن موضوع الفن يدرك بالحواس أولاً، وذلك قبل أن

يـــتدرج التعبير ليصل إلى منـــزلة الروح حيث يدرك إدراكاً عقلياً. ويرى هيغل أنّ الصورة الحسية الأولى التي تتجلى فيها الفكرة هي الطبيعة، فالطبيعية إذن هي أول صور الجمال، لكن الفكرة ما زالت ملتبسة في الآخر، إنها ليست فكرة خالصة، إنما مطمـــورة في وسط خارجي حسي تتدرج مراتبه الجمالية من الأسفل إلى الأعلى، وتظهر من خلال الظواهر الطبيعية العضوية ومن خلال العلاقات التي تربط الظواهر ببعضها، لكن جمال الطبيعة ناقص بطبيعته، بسبب تناهي الموضوعات الطبيعية، ولا بد للعقل البشري أن يرتفع فوق الطبيعة ليخلق لنفسه موضوعات الجمال، وهكذا تنشأ الحاجة إلى الفن، فالفن وحده هو الجميل حقاً، وجمال الطبيعة أدنى مرتبة من جمـــال الفـــن بالدرجة نفسها التي تقلّ بها الطبيعة عن الروح، لأن الفن هو خلق الروح[33].

يفصّل هيغل ذلك بالقول، إنّ «الجمال الفني» هو «أسمى من الجمال الطبيعي لأنـــه من نتاج الروح، فما دام الروح أسمى من الطبيعة، فإنّ سموه ينتقل بالضرورة إلى نتاجاته، وبالتالي إلى الفن، لذا كان الجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي، لأنه نتاج للروح. إنّ كل ما يأتي من الروح أسمى مما هو موجود في الطبيعة، وأردأ فكرة تختـــرق فكـــر إنسان، أفضل وأرفع من أعظم إنتاج للطبيعة، وهذا بالتحديد لأنها تـــصدر عـــن الروح، ولأن الروحي أسمى من الطبيعي» ويصرّ هيغل على تعميق المفاضـــلة بين الفنَّيْن قائلاً: «الفارق بين الجمال الفني والجمال الطبيعي ليس محض فـــارق كلي، فالجمال الفني يستمد تفوقه من كونه يصدر عن الروح، وبالتالي عن الحقـــيقة، بحيث أنّ ما هو موجود لا يوجد إلاّ بقدر ما يدين بوجوده لما هو أسمى مـــنه، ولا يكون ما هو كائن عليه ولا يمتلك ما يمتلكه إلاّ بفضل ذلك الأسمى، إنّ الروحـــي وحـــده هـــو الحقيقي، وما يوجد لا يوجد إلاّ بقدر ما يشكّل روحية، الجمـــال الطبيعي انعكاس إذن للروح، كيفيّة متضمنة بذاتها في الروح، كيفية مجردة مـــن الاســـتقلال وتابعة للروح» ويتابع «الجمال الذي ينتجه الروح هو موضوع الـــروح، خلقـــه، وكل خلق يصدر عن الروح موضوع يتعذّر إنكار شرفه وعلو مرتبته»[34].

يفهـــم تأكيد هيغل هذا، إذا أخذنا بالاعتبار الأساس الذي يقيم عليه تصوره للفـــن - والـــدين والفلسفة - وهو أنّ الفن ينتمي إلى «دائرة الروح المطلق» لأنه ينطوي بالفعل على «معرفة بالروح المطلق بوصفه موضوعاً للروح المتناهي، والحال

أنّ الـــروح المطلـــق، بقدر ما يكون موضوعاً، يواجه الفكر المتناهي ويتصرف هو نفـــسه كروح متناه»[35]. ومهما عبّر الفن عن موضوعاته، وأخذ أشكالاً متعددة، فـــإنّ الروح المطلق هو البؤرة المحورية فيه، فخلاصة هيغل النهائية هنا، والتي توجه كـــل تـــصوره للفن هي «أنّ الإلهي هو الذي يشكّل المركز الذي تصطف حوله تمثـــيلات الفـــن»[36]. ويـــستخلص غارودي من فلسفة هيغل الجمالية السمات الأساسية الثلاث للفن:

1. الفن ليس منتوجاً من منتوجات الطبيعة، بل هو موضوع إنساني، وحتى إذا قام الإنـــسان بنـــسخ الطبيعة فهو يعيد بناءها حسب مخطط إنساني، إنه منتوج في غاياتـــه ووسائله: في غاياته لأنه من أجل تصوره أو تصميمه ثمة تجربة إنسانية يجب القيام بها، وفي وسائله إذ من أجل تحقيقه الواقعي ثمة مواد يجب السيطرة عليها.
2. العمـــل الفـــني يتوجه إلى حواس الإنسان، ويجب في ضوء ذلك أن يملك مادة حسية، تلك هي طريقته الخاصة في التعبير عن علاقة اللامتناهي بالمتناهي، أي الإلهي بالإنساني.
3. العمل الفني له في نفسه غايته الخاصة. أي أنّ العمل الفني يحمل في نفسه غايته هو: التناسب أو التطابق بين الفكرة وتمثيلها الحسي الموضوعي[37].

يلـــزم – حـــسب هـــيغل – كل إنتاج فني أن يتصف بالوحدة والاختلاف، فالـــوحدة هـــي الفكرة الشاملة قبل أن تخرج إلى التعدد والموضوعية، إنها الذاتية التي تـــشكّل المعـــنى الروحي، أو المغزى الداخلي للعمل الفني، أي المضمون الروحي له، لكـــنّ هـــذه الـــوحدة لا يمكـــن أن تظل مغلقة على نفسها، وهنا تظهر ضرورة الاخـــتلاف، أي ظهور الجانب المادي الحسي للعمل الفني، أي شكله، أو التجسيد الذي تأخذه الفكرة. ويبلغ الفن المثال الأعلى حينما تتجسد الفكرة على نحو كامل. والعلاقة بين المضمون الروحي والتجسيد المادي (هي ثنائية المضمون والشكل)، هي الـــتي تحدد أنواع الفن عند هيغل. فحين يتغلب الشكل على المضمون بحيث لا يفلح ذلـــك المـــضمون في العثور على تعبيره الكامل، الأمر الذي يعني احتجاب المضمون خلـــف الـــشكل بسبب طغيان ذلك الشكل يظهر الفن الرمزي، وحين يقع التوازن بينهما، وتتحقق الوحدة التامة بين المضمون والشكل يظهر الفن الكلاسيكي، وحين يتمرّد المضمون على الشكل يظهر الفن الرومانتيكي[38].

يبدو أن هذا التقسيم المتصاعد إذا أخذ إجرائياً يهدف إلى ضبط حدود أنواع الفن وأشكاله، والواقع أنه يخضع لمنظومة التفاوت المتحكمة في فلسفة هيغل. فكلما أُدرك المطلــق في الفن على نحو أفضل، وتحقق مضمونه، كانت وسيلة التعبير أفضل مـــن غيرهـــا، لأن غايـــة كل النشاط الإنساني إدراك فكرة الله. وعلى هذا فالفن الرمزي هو الفن الشرقي الذي أظهر الروح وهي أسيرة روحها، فاحتجبت خلف الـــشكل الفني الذي لم يكن مؤهلاً لإبرازها، والفن الكلاسيكي هو الفن اليوناني، لأن الروح تخارجت عن الطبيعة فأصبحت روحاً موضوعية، وتمكن الفن أن يوفق في التعـــبير عـــنها بـــصورة مـــتوازنة جعلت شكله ومضمونه متكافئين. أما الفن الرومانتيكي فهو الفن الأوروبـــي الذي عاصر المسيحيّة(باعتبارها الديانة المطلقة). والـــذي عبّر عن جدل الروح الذاتي والروح الموضوعي فبلغ كماله بالروح المطلق. وعلى هذا فإنّ قداسة المضمون الروحي تمردت على الشكل المادي، فأصبح الشكل غـــير قادر على احتواء المضمون، فحضور الروح المطلق في الفن الرومانتيكي أكثر بلاغة مما هو عليه في الفن الكلاسيكي وفي هذا الأخير تكون أكثر مما هي عليه في الفن الرمزي. وهذا النسق المتصاعد يخضع لنسق التصاعد العقلي عند الشرقيّين، ثم اليونانيّين، وأخيراً الجرمان.

1.2.3. الفن الرمزي/الشرقيّ: قصور التّمثيل وطمس الفكرة

في الفـــن الرمـــزي ثمة فارق بين الفكرة والتعبير، وتظهر الرمزية حينما يظهر اختلاف بين مضمون الفن وشكله، إنها قرينة النقص في التناسب بين الاثنين، إذ لا يحـــصل توافـــق بـــين الفكرة والشكل الذي يفترض أنه يدل عليها، مما يجعل هذا الـــشكل لا يمثل التعبير الصافي عن الروحي. فثمة مسافة ما تزال تفصل الفكرة عن تمثيلها. ويعد الفن الرمزي، المضمار الذي يتطور فيه الشكل الفني على نحو خارجي ضـــعيف الصلة بالمضمون، ذلك أنّ شكل التمثيلات الفنية فيه لا يقيم مع المضمون ســـوى علاقة خارجية محضة، فالإله لم يجد بعد شكله المطابق، ولا تعبيره الأمثل، لأنه ما يزال نفسه يفتقر إلى الروح العيني[39].

مـــؤدّى فكرة هيغل أنّ الذهن البشري يكافح في الفن الرمزي لكي يعبر عن أفكـــاره الـــروحية، لكنه يعجز عن أن يجد لها تجسيداً كاملاً، لهذا يستخدم الرمز وســـيلة للتعـــبير، وماهية الرمز هو أنه يوحي بالمعنى لكنه لا يعبر ولا يفصح عنه.

والفن الرمزي مناسب للعصور القديمة التي لم تكن البشرية فيها تطورت كما أنها لم تكـــن نجحت في حل مشكلات الروح، فقد كان العالم بالنسبة لها لغزاً، ولما كان هـــيغل يـــشترط أن يتضمن الفن جانبين هما المضمون الروحي وإشكال التجسيد المـــادي، فـــإنّ النتيجة التي يخلص إليها، هي أنه لا يمكن أن يكون هنالك فن ما لم يتعرف العقل البشري على هذين الجانبين، وانفصال كل منهما عن الآخر. مطلب الفـــن هو أنّ الجانبين لا بد أن يجتمعا في وحدة واحدة، وهذا المطلب يفترض سلفاً انفصالها. وهذا الانفصال أمر لازم للفن، وهو يأخذ شكلين: فالانفصال القائم على الشعور الغامض غير الانفصال القائم على الوعي، وأصل الفن الرمزي أنه يبدأ من الـــشعور الغـــامض، الأمـــر الذي يجعله في حيرة والتباس في تعبيره عن المضمون الروحي، وبهذا فإنه يعبر عن هذا المضمون بطريقة غير شفافة فيه كثير من الغموض والبدائية لأنه يوافق مرحلة الدين الطبيعي.

وتـــبعاً لتدرج الشعور بالمطلق في الشرق، يرتب هيغل تدرج الفن الرمزي، ويبدأ بالفنون الصينيّة والهندية إذ يتجلى الإخفاق في التعبير عن فكرة الروح، لأن الوعي ما زال حسياً مندمجاً بالطبيعة، فالروح تكافح لكي تجد التعبير عنها لكنها تفشل في ذلك، والاضطراب العنيف الذي يمثله هذا الكفاح لا يؤدي إلاّ إلى تلك الأشـــكال الخيالية التائهة حيث تظهر كتل المادة الضخمة وقد طغت تماماً على الروح، إلاّ أنّ هذه العلاقة غير المتكافئة بين الشكل المضطرب والمضمون المحتجب أخذت مظهراً أعلى بدرجة عند المصريين لأنهم أدركوا أمر الانفصال بدرجة أكبر مما عند الهنود، فالفن المصري يرمز إلى التصورات الدينية للشعب المصري كما في الأهرامات وأبـــي الهول والمعابد والمسلّات، وهي تعبيرات يأخذ الرمز فيها طابع اللغز، ثم يصل الفن الرمزي إلى مرحلة أكثر تطوراً على أيدي العبرانيين، إذ يظهر بوضوح المطلق في جانب وعالم الحس في جانب آخر، وعندئذ يتصور المطلق على أنـــه الماهـــية الإلهية للعالم، وهي ماهية لا تكون الأشياء جميعاً بالنسبة لها سوى أعراض فهي الحقيقة الجوهرية الوحيدة للكون، وكل ما عداها ليس إلاّ مظهراً أو تجلـــياً لهـــا، وذلك نظير الشعر العبراني الذي يمثل نوعاً من الانسجام بين المطلق وتجسيده.

إنّ التجسيد في الفن الرمزي لم يخضع لوعي بمضمونه، الأمر الذي دفع الأقوام الـــشرقية إلى اصطناع رموز هائلة، جبارة، فالطريقة الأكثر بساطة وسذاجة للتعبير

عـــن اللامتناهـــي في المتناهـــي عندهم هو اللاقياس، والإفراط، والمبالغة، وتجاوز الحـــدود، فالفن بوصفه «ترميزات دينية» سيكون ذا أبعاد جبارة. وهذا دلالة عدم كمـــال هـــذه الصيغ من التعبير الفني، فالشكل صورة خشنة بدائية مهمتها إيقاظ فكـــرة بالغة العمومية عن الموضوع، وما يلاحظ هنا أنّ المدلول لا يتفق مع الدال، لأن الدال يطفح فائضاً ومهيمناً، ولا يسمح للمدلول بالحضور[40].

يـــربط هـــيغل بـــين الشكل الفني ودرجة إدراك المطلق فيما يخص الشرقيين فـــيقول: إنهـــم أبدعوا آثاراً فنية، صوراً لآلهة وأصناماً شوهاء أو ذات أشكال غير دقيقة وغير واضحة، غائبة عنها الحقيقة، من دون أن يتمكنوا البتة من الوصول إلى الجمـــال الحـــق، وهذا لأن تصوراتهم الميثولوجية ومضمون آثارهم الفنية والأفكار المتجسدة فيها كانت وما تزال هي الأخرى غير دقيقة أو غير واضحة، بدلاً من أن يكـــون لهـــا طابع مطلق. إنّ الأثر الفني يكون أكثر كمالاً كلما تطابق مضمونه وفكـــرته مع حقيقة أعمق، وهنا في الفن الرمزي نجد من جهة أولى الفكرة المجردة، ومـــن الجهة الثانية الأشكال الطبيعية غير المطابقة لها، والفكرة في مغالاتها، الفكرة اللامتناهية تمتلك الشكل، وهذا التملّك لشكل غير موائم لها له من العنف ظواهره كافـــة، فحتّـــى يتواءم شكل من الأشكال مع فكرة لا يناسبها، فلا مناص من أن تُـــساء معاملـــته، من أن يسحق ويهرس، والفكرة التي تتوصّل على هذا النحو إلى التجـــسّد في أشكال باستخدام العنف تجاهها، تظهر وكأنها ممثلة الجليل، لأن هذه الأشكال غير مطابقة لها.

المـــضمون مجـــرد، مـــشوش، يفتقر إلى التحديد والدقة والوضوح الحقيقي، والشكل الخارجي مباشر وطبيعي، ذلك هو التعيين الأول، التعيين المجرد، فالمضمون مـــشوش ومجرد، وشكل التعبير عنه مأخوذ من الطبيعة، ويعلل هيغل هذا الأمر في الفـــن الرمـــزي بتأكيده على أنّ الفكرة في هذه المرحلة تفتقر إلى التعيين الحقيقي، ولهـــذا فهـــي تمـــارس عسفاً بحق المادة المعبرة عنها، ولأنها لم تصل بعدُ إلى مرحلة الـــتآلف والانسجام مع المادة، فإنها تحوّل الأشكال الطبيعية نفسها إلى أشكال غير طبيعـــية، وتخلـــط المادة، تهرسها، تدخل عليها المغالاة ومجاوزة الحد، وبسبب عدم تعيّن المضمون، فإنّ تعبيره يمتثل لأي تعيّن، ويقدم هيغل هنا حكم قيمة بصدد هذا الـــضرب من التعبير الفني، فكل فن لا يتعيّن شكله، يمكن اعتبارهُ جليلاً، ولكنه لا يمـــت بصلة إلى الجمال، ومع ذلك فثمة درجة من نوع ما من العلاقة بين المضمون

وتجسيداته المادية، وإذا أخفق الشكل في الإيفاء بوظيفته، فذلك لأن المضمون نفسه لا يكون غدا أهلاً بعدُ للتكيّف[41].

يظــلّ عدم التوافق سمة لصيقة بالفن الرمزي أو الشرقي لظروف عامة تتصل بكل النشاطات الفكرية التي ما زالت لصيقة بالطبيعة، فيما تحتاج تلك النشاطات، لــتكون حقيقــية، أن تنفصل عنها، أمَّا فيما يخص الفن فلن يتحقق ذلك في الفن الرمــزي ولا بــد لهذا الضرب من الفن أن يتلاشى لأن عدم التوافق بين عنصريه الأساسيين يدفع باتجاه نوع فني آخر هو الفن الكلاسيكي.

2.2.3. الفن الكلاسيكي/الإغريقي: تكافؤ الشكل والفكرة

أخفــق الفن الرمزي في الربط بين المضمون والشكل وسبب ذلك يعود إلى تجــريد المضمون، فالمحاولة التي قام بها الفن الرمزي لكي يعرض تصوراته المجردة في تلك التجسيدات الفردية التي هي ضرورية للفكرة الشاملة عن ذاتها، محكوم عليها بالفــشل، لأن المعنى الدقيق للتجريد هو ذلك الذي لا يستطيع أن يرتبط بالتجسيد الفــردي الحــسي، إذا أراد الفــن أن يبلغ مثله الأعلى، أي أن يصل إلى التوازن والاتفــاق والانسجام بين المضمون والشكل، فإنّ ذلك لا يمكن أن يحدث إلاّ إذا كــان المضمون عينياً، ومثل هذا المضمون يتناسب تناسباً تاماً مع التجسيد الحسي فيرتبط في الحال بصورته الخارجية. لكن لكي يرتفع الفن إلى هذا المستوى فإنه من الضروري أن يكف الشعب الذي ينتجه عن النظر إلى المطلق على أنه تجريد محض، وأن يتعلم كيف يدركه على نحو عيني.

قــام اليونانــيون بهذه الخطوة، فلم يعد الله عندهم مجرد وجود فارغ أو كلية خاويــة، لكــنه فردية روحية، فآلهة اليونان هم أشخاص وأفراد يشبهون الإنسان، والمهمــة التي يكرس الفن نفسه ليحققها هي أن يعرف المطلق في حقيقته، ولا يعني ذلــك إلاّ أنه يعرفه على أنه روح، وحين تبدأ الروح في معرفة المطلق، لا على أنه وجــود فارغ بل على أنه روح، فإنّ ما تتعلمه هو أن المطلق ليس إلاّ ذاتها، وهكذا أصــبحت التشبيهية هي السائدة عندهم فتصوروا المطلق في ثوب الفردية البشرية، والنــزعة التشبيهية هي السمة الرئيسة في الفن الكلاسيكي[42].

الفــن الكلاســيكي هــو فن التطابق الحر بين الشكل والمفهوم، بين الفكرة وتظاهــرها الخارجــي، إنه مضمون تلقّى الشكل الدائم الموائم له، مضمون حق

متجســد في مظهره الحقيقي، وينتصب هنا مثال الفن في كل واقعيته، وما يهم قبل كــل شــيء إلاّ يكون هذا التطابق بين التمثيل والفكرة شكلياً خالصاً، لا بد من الــتوافق والانسجام بين الاثنين. وهنا وجد المضمون شكلاً إنسانياً للتعبير، وبهذا وجــد شكله المناسب، فالمضمون روحي والشكل إنساني فهذا هو الشكل الوحيد الــذي يمكن للروحي أن يتلبّسه في وجوده الزمني، وبقدر ما يوجد الروح وجوداً حسياً، فإنه لا يستطيع أن يتظاهر في أي شكل آخر غير الشكل الإنساني، على هذا النحو يتحقق الجمال في كل ألقه، الجمال الأمثل(43).

تــصور الإنسان الذي يقوم على الوحدة المنسجمة بين الفرد والمجتمع، لم يعد بإمكانــه التعــبير عن نفسه إلاّ بالشكل الإنساني نفسه، وليس برموز الطبيعة كما كــان الأمــر في الفــن الرمزي وكان الفضل في تخليص الآلهة من بعدها الطبيعي وإضفاء بعد إنساني عليها ينسب إلى الإغريق الذين فهموا الآلهة على أنهم أقرب إلى الإنسان، ولهذا فإنّ الفن الأصلح عندهم للتعبير عن الآلهة هو في الإفادة من الشكل الإنــساني، وهــنا ظهر النحت باعتباره الفن المميّز في اليونان فالتشكيل الجسدي موافــق للمفهــوم المــراد التعبير عنه، ومناسب لفرديته، فالجسد والروح يظهران مصهورين في كلّ لا يعرف الانقسام[44].

صــوّر العقل اليوناني الجانب الإلهي في معبد الآلهة شبيهة بالإنسان، وما دام مــبدأ الفــردية هــو مبدأ جوهري للفن، فإنّ هذه الآلهة ليست شخصيات مجردة خالصة، وإنما هي أفراد حقيقية أصيلة وضعت فيها صفات أساسية كثيرة. ولما كان من الضروري التأكيد على أهمية الكلي الكامن فيها، وهو الجانب الإلهي، فإنّ كلية هذه الآلهة ينبغي ألاّ يهبط أكثر مما ينبغي بحيث يصل إلى جزئية العالم المتناهي لأنها ليــست موجودات هذا العالم رغم أنها موجودة فيه. وهي لا تشارك في الخصائص التجــريبية التي لا نهاية لها بل تظل بعيدة في سكون مبارك وراحة أبدية، عالية على جمــيع التقلّــبات والحوادث العارضة، وهذا الجوّ: جوّ الهدوء والسكون والغبطة الخالــدة هو السمة الرئيسة للآلهة كما صورها الإغريق في فن النحت الذي يظهر فــيه التركيز على أهمية الجانب الكلي في الألوهية، لأن الكلي بما هو كذلك، هو الوحدة التي لم تدخلها قسمة ولا اختلاف ولا شقاق[45].

يتم انحلال الفن الكلاسيكي وتفككه من خلال التحقق التدريجي من واقعة أنّ تــصور الجانب الإلهي الذي يتجسد تصور معيب خاطئ، ذلك لأن الله ينبغي أن

يكـــون حراً وروحاً لامتناهية في حين أنّ آلهة اليونان لم يكونوا أحراراً ولامتناهين، فنظراً لكثرتهم وتعددهم فإنّ كلاً منهم يحدّ الآخر ويقيّده، فلم تكن لهم اليد الطولى أو الـــسيطرة العليا على العالم ولا حتى على مصيرهم، إذ يعلو عليهم ويقف فوق رؤوسهم القدر الغامض الجبار، فلم يكونوا سوى موجودات متناهية غير حرة، أو ذات، كالبـــشر تماماً تخضع لضرورة سير الحوادث. وبما أنّ الجانب الإلهي في الفن الكلاســـيكي متناه وغير حر، فإنّ ما يحدث بالفعل هو أنّ الروح تجد أنه لا يوجد شـــكل حـــسي وفردي قادر على التعبير عن طبيعتها تعبيراً كاملاً وحقيقياً، لأن الفـــرد، بسبب أنه واحد من آخرين، فهو متناه وغير حر، وما دام لا يوجد شيء حـــسي كـــاف للتعبير عن الروح، فإنها تنسحب من تجسدها الحسي، وترتد إلى نفسها وإلى ذاتيتها الخاصة، وهنا يظهر نوع آخر من الفن، تظهر فيه الروح هائمة داخـــل مملكتها الخاصة، محطمة الأقنعة الحسية ومنسحبة إلى ذاتها، فيزول الشكل المجسد وتسيطر الروح، وهذا الفن هو الرومانتيكي[46].

3.2.3. الفن الرومانتيكي/المسيحي: انعتاق الفكرة وقصور التمثيل

يـــصوغ هـــيغل عملية ظهور الفن الرومانتيكي، بقوله إنّ الفن الرمزي يتسم بانفـــصام وحدة المضمون والشكل، وبالتالي بعودة إلى الرمزية، لكنها عودة كانت في الـــوقت نفـــسه تقدماً، فلقد أدرك الفن الكلاسيكي، من حيث هو فن، أعلى الـــذرى، وكـــان عيبه أنه لم يكن إلاّ فناً، مجرد فن لا أكثر، في هذا الطور الثالث، ســـعى الفن إلى الارتقاء إلى مستوى أعلى، وصار ما يسمى بالفن الرومانتيكي أو المـــسيحي. ففـــي المـــسيحية حصل طلاق بين الحقيقي والتمثل الحسي. إن الإله الإغريقي لا يقبل انفصالاً عن الحدس، فهو يمثل الوحدة المنظورة للطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، ويبدو وكأنه التحقق الحقيقي لهذه الوحدة، لكن هذه الوحدة ذات طبيعة حسية، بينما هي متصوّرة في المسيحية في الروح وفي الحقيقة. العيني والوحدة يبقـــيان، لكـــن متصورين بمنظار الروح، بصرف النظر عن الحسي. لقد انعتقت الفكرة وتحررت[47].

لا تجد الروح في الفن الرومانتيكي لها تجسيداً يكفيها، لأن ما يرتفع إلى عظمة الـــروح وجلالها هو حياتها الروحية الداخلية التي لا يشوبها أي شكل من الأشكال المادية، ولما كانت الحياة الداخلية للنفس، أي ذاتيتها المطلقة هي الموضوع الجوهري

للفن الرومانتيكي، فإنّ هذا الفن لم يظهر إلاّ في أوروبا الحديثة المسيحية، لأنها هي التي حققت هذا الوعي الجوهري بالروح المطلق. ويعبر هذا الفن عن التمزق بين الإنسان والعالم، إنه الفن المسيحي الذي يمثل انقطاع الانسجام بين الفرد والعالم، لأن الإنسان فقد راحته، وهو لا يستطيع العيش في عالم ممزق بدون أن يدخل هو في تناقضات وآلام وصراعات العالم المتناهي، وهنا تتأكد الذاتية بأقصى قوة وقد تزامن ذلك مع ظهور المسيحية، ولهذا فإنّ هذا الفن هو فن مسيحي بامتياز، لأن المحتوى الحقيقي لهذا الفن هو الروح المطلق، وهو المضمون ذاته للديانة المسيحية[48]. وهنا تقوم الديانة المسيحية بدور جوهري وهو أنها ترفع الفن من العالم المنظور حيث ضلّ وضاع إلى العالم المعقول موطنه الحق، وتستبدل بالجمال الحسي الجمال المعنوي[49].

يمكن أول وهلة ظهور نوع من المماثلة بين الفن الرمزي والفن الرومانتيكي، باعتبار أنّ التوازن مفقود بين عنصريهما الأساسيّين: المضمون والشكل، ففي الأول يطمس الشكل قيمة المضمون، وفي الثاني يتبدّى المضمون ولا يمتثل لأطر التشكيل المادي، والواقع فإنّ هذا التماثل الشكلي يخفي فارقاً أساسياً، فهو لا يأخذ بالاعتبار أهمية المضمون باعتباره الروح المطلق في فلسفة هيغل، هذا المضمون الذي يحدد هو ذاته بتجلياته قيمة الفن، فلما كانت غاية الفن هي إدراك الروح المطلق، فإن تجليات المضمون الروحي الواضحة في الفن الرومانتيكي تجعله أكمل الفنون، لأن الروح فيه تبلغ أعلى درجات التجلي، ومضمون الفكرة فيه أسمى لأنه ذو طابع مطلق[50].

نظراً إلى أنّ هيغل يربط اطراد الفن بالجدل الذي ينظم تعارض المكونات بما يفضي إلى مركب جديد، فإنّ عدم امتثال الفكرة للشكل المادي، وتفجرها، وتمردها بسبب غزارتها وعمقها وحيويتها وسعتها وشمولها على الأطر الشكلية، يجعل المضمون والشكل يندرجان في تناقض جدلي، والواقع أنّ التناقض يعبر عنه بمزيد من الانفصام بين الاثنين، دون ظهور أية إمكانية فنيّة لظهور مركب آخر يتمخض عن انقسامهما، كما كان الأمر بالنسبة للفن الرمزي والفن الكلاسيكي، وتكون النتيجة أنّ نسق الفن يتفكك، ويعجز عن استيعاب الروح المتدفقة في تيار شامل من الدينامية والاطراد. وبذلك ينحل الفن، وينتهي، لأن الروح انتقلت للبحث عن أسلوب تعبير آخر هو الدين، الذي يوفر لها إمكانيات أخرى لأن تمارس تجلياتها من خلال هذا الوسط الجديد.

3.3. التمركز الديني وتجلّيات الروح المطلق

يقـــوم تصنيف هيغل للأديان على فرضية تأخذ معناها من منظومته الفلسفية، ومؤداها قدرة الدين في كل مرحلة على التعبير عن الروح المطلق، وتمكّن أن يحصر ثلاثة أنواع من القدرة متصلة بثلاثة ضروب من تجليات الروح المطلق، تتدرج من التعبير البدائي عن الروح المطلق بوصفه الطبيعة، مروراً بالتعبير الإنساني الذي يخلع بعداً فردياً على صورة الروح المطلق، وانتهاء بإدراك الروح المطلق على أنه متصف بأعلـــى وصف له، أي باعتباره مطلقاً خالصاً. وفي ضوء ذلك قسم مسيرة الفكر الدينيّ إلى المراحل الآتية:

1.3.3. الدّيانة الطبيعيّة/الشرقيّة: التجلّيات البدائية للروح

تقابـــل مـــرحلة الدين الطبيعي عند هيغل مرحلة الوعي الحسي المباشر على مـــستوى الروح. ويقصد هيغل بـــ «الدين الطبيعي» تلك الديانات التي لم تستطع الـــروح فـــيها السيطرة على الطبيعة، ولم يعترف بالروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق، وما إن يدرك المطلق على أنه الروح حتى يتم تجاوز مرحلة الديانة الطبيعية إلى الديانة الفردية، ولكن حيثما يدرك الله على أنه شيء أقل من الروح، كالجوهر، أو القـــوة، فـــإنّ المبدأ الروحي في جميع هذه الحالات بصفة عامة، لا يعترف بأنه الخالـــق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة، ولذلك فإنّ الديانات الطبيعية تنظر إلى الـــروح البشري على أنه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة[51]. وتندرج ضمن الديانة الطبيعية أنماط التدين الآتية:

أولاً: الديانات السحرية، وهي الممارسات التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلـــي والجزئـــي إذ لا يظهر أي تمييز بين الله ومخلوقاته، ويظهر السحر على أنه ممارسة نوع من الإرادة على الأشياء.

ثانـــياً: مذهب الألوهية الشاملة الذي يظهر حينما يوجد وعي بكلية المطلق، وأنّ كـــل شـــيء معتمد عليه، ناشئ عنه، مختف فيه، ويظهر الله في هذا النوع من الممارســـة الدينية على أنه جوهر، أما التحولات الجزئية فهي أعراضه، وقد مرّ هذا المـــذهب بثلاث مراحل هي: الديانة الصينيّة، والديانة الهندوسية، والديانة البوذية. وفكرة الله في هذه الديانات لا تتجلى في أنّه إله حكيم، وإنما هو قوة عمياء مطلقة، وما عقل الإنسان إلاّ أحد أعراض ذلك الجوهر، ومن ثم فعقل الإنسان عدم وليس

حقــيقة لأنــه لا يمكــن أن يكون موجوداً كالجوهر، هو لهذا السبب ليس حراً، فالــروح البــشري مــا تزال مقيدة، وفكرة الحرية مفقودة، وما تتصف به هذه الــديانات إنها تــرتبط بالحكم الاستبدادي لأن المؤسسات السياسية لشعب من الــشعوب تــرتبط دائماً بتصوراته الدينية، فلما كان تصورها يتمركز حول خالق مستبد فإنّ إدراكها محدود ويوافق ذلك التصور.

ثالثاً: الديانات الانتقالية من الدين الطبيعي إلى الدين الفردي الروحي، وهي: الديانــة الزرادشتية، والديانات السورية والمصرية القديمة، والعنصر المشترك في هذه الديانات هو أنه على الرغم من أنّ الله ليس روحاً حقيقية في تصورها إلاّ أن ملامح الفكــرة الروحية قد تزايدت، وهي تظهر بطريقة متقطّعة على أنها لحظات منعزلة للروح، إذ ما زال التفكير ينصب على الجوهر أكثر مما ينصب على الروح المطلق. ومــا يلاحظ أنّ فكرة الروح في الديانات الطبيعية المذكورة تظهر متناثرة ومبعثرة، فضلاً أنها تصورت الروح بطريقة رمزية حسية، ولكل هذا فهي ما تزال غارقة في ربقة الطبيعة[52].

يــرى هــيغل أنّ العقلــية الشرقية لم تنجح في تصور «الجوهر» على شكل «ذات» واعــية بنفــسها، فبقي هذا الجوهر مجرد تعبير عن سلب المتناهي، وظلت الحقــيقة الإلهية في نظرها مجرد صورة من صور «الاستبدادية الشرقية». فالتعارض ظــلّ قائمــاً بــين المتناهي واللامتناهي، دون أن تتم بينهما أية صورة من صور المــصالحة، ظلّ «المطلق» عند الإنسان الشرقي هو ذلك السيد المتجبّر، الذي يملك القدرة على كل شيء، فيما بقي الإنسان مجرد عبد ذليل ليس له حول ولا قوة، إنّ هــذا «المطلق» الشرقي في الديانات الطبيعية الشرقية، اتخذ طابع «الجوهر» الذي اختفى فيه أي وعي بالذات، ومن حيث هو كذلك لم يعد الإنسان إلاّ مجرد كائن «عرض»، ولم تعد الحياة البشرية سوى استعباد متصل وذل مستمر، إذ لم يتأسس أي شــكل من أشكال العلاقة بين الموجود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية المتولدة لــدى الإنــسان مــن جهة أخرى. ولهذا فديانات الشرق ديانات خوف ورهبة، خصوصاً وأن إله هذه الديانات يتصف بأنه إله مترفّع عن الوجود المتناهي[53].

ومــن الواضــح أنّ هيغل في تقويمه للديانات الشرقية بإطلاق يرى أنّ تلك الــديانات ما زالت تصوراتها ملتبسة بالطبيعة، ولم تفارقها، الأمر الذي خلع عليها طابعاً حسياً أوقف أي إحساس بحرية الفرد المتدين، فالفكرة التي ينبغي أن يؤمن بها

متجسدة في الظواهر الطبيعية، وهذا الإحساس الذي ينهل رؤيته من الطبيعة جعل الإنسان عاجزاً عن استدراج فكرة دينيّة يتمحور حولها وعيه، ولهذا لم يقيّض له أبداً أن يكون حراً وعلى هذا لم يكن الإفريقيون والآسيويون أحراراً في تصور هيغل، لأن أوضاعهم الدينيّة لم تتمخض عن فكرة الإنسان المنفصل عن الطبيعة. دياناتهم ظلت حبيسة ذاتها لأن مرجعيتها هي الظواهر الطبيعية، فالروح محكومة بعلاقة مع الطبيعة، ولهذا لن تكون حرة، الديانات الشرقية تقوم على الخيال أو التاريخ، أي إنها بالضرورة ديانات معارضة للعقل والروح معاً.

وحسب حنفي فإنّ هيغل باعتقاله الأديان الشرقية في قلعة الطبيعة الحصينة، إنما كان يصدر عن نقص في المعلومات عن الديانات الشرقية وعن الشعوب الشرقية وكذلك بالنسبة للإفريقية، والمعلومات الضحلة التي وجدها في كتب الرحالة والمستكشفين والمبشرين مثل الكابتن باري والمبشر كافازي غير كافية ومصاغة بعقلية أوروبية صرفة، وقائمة على تحيّز سابق حيث ينظر إلى الشرق نظرة تخلّف ليس فقط من ناحية حضارية، إنما من ناحية جسمية[54]. اعتقاد هيغل بأنّ الشرقيّين كانوا عاجزين عن إدراك الروح ومعرفتها، جعله يصدر على دياناتهم حكمه بأنّها تخشعات للظواهر الطبيعية، وهو أمر أفضى إلى عدم تمكنهم من بلوغ مرحلة الحرية، إنما اقتصر ذلك على الالتفاف حول رجل طاغية تُفهم نزواته وطيشه على أنها حرية، وهي لا تعدو سوى نزوة شأنها شأن نزوات الظواهر الطبيعية ومفاجآتها[55].

2.3.3. الدّيانة الفرديّة الروحيّة/الإغريقية: التجليات الإنسانيّة للرّوح

توافق ديانة الفردية الروحية في منظومة هيغل الفلسفية مرحلة الوعي بالذات، وفيها تتجسد عملية جمع اللحظات المبعثرة التي ظهرت في تضاعيف الديانات الطبيعية حول فكرة الروح، إلاّ أنها ارتفعت هنا عن كل تجسّد حسي، فتحولت فكرة الله من كونها جوهراً إلى روح. وتعدّ ديانات الفردية الروحية ديانات الحرية – مع الأخذ بالاعتبار أنّ اليهودية تتضمن عنصراً من عناصر العبودية، لأنّ الله فيها يدرك بوصفه جوهراً، ولهذا فإن الروح البشري سيكون عرضاً من أعراضه، وليس له الحق في وجود مستقل يقابل الجوهر – لأن الله يظهر فيها على أنه روح، أي أنها ذلك الكل الذي يسمح للجزئي بأن يخرج منه ويتخذ لنفسه

وجـــوداً حراً مستقلاً، بحيث لا يفنى الجزئي في الكلي، كما هو الحال في الديانات الطبيعـــية، فالفكرة الشاملة هنا تُستخرج بالفعل الجزئي ثم تعود فتلغيه وتمتصه في جوفها، لكنها في هذا الإلغاء تحتفظ باستقلال الجزئي، ومن ثم فالعقل الجزئي المتناهي له الحق في الوجود المحدد المتعيّن في هذه الديانات وجوداً قائماً بذاته وحراً[56].

يعبّـــر الـــدين في هـــذه المرحلة عن العلاقة القائمة في الإنسان بين المتناهي واللامتناهـــي، إذ المعنى يتصالح مع المادة، أي مع العنصر الحسي، وتتكشف الأبعاد الـــروحية للمطلـــق، فيأخذ شكلاً حسياً، وتجد الروح تجلياتها في الأعمال الفنيّة، وتـــصبح الآلهة موضوعاً لنفوذ الإنسان، وليس ثمة شيء بعيد عن متناول الإنسان ســـواء في نفـــسه أو مدينته، وتأخذ الآلهة أشكالها البشرية[57]. ويمكن حصر ثلاثة أنواع من الديانات التي تندرج ضمن ديانة الفردية الروحية وهي:

أولاً: الديانة اليهودية التي حددت الله بأنه شخص، لكن الروح فيها لم تُفهم بعـــد بوصفها روحاً عينيّاً يتفرّع ويستخرج من داخل ذاته الجزئي، فهو إذن مجرد، وهذا التجريد أو انعدام التمايز يعني أنّ هذه الشخصية عبارة عن واحد لا ينقسم. وعلـــيه فـــإنّ الله الآن واحد هو «يهوه»، وهو وحده الحقيقة المستقلة. وهنا يظهر نوع من الاتصال بين اليهودية وديانات الجوهر، ولا بد لله بوصفه روحاً أن يعمل وفقاً لغايات، وتلك حكمة الله، ولكن «يهوه» هو نفسه الحقيقة الوحيدة، ومن ثمّ فالغايـــات المتناهية لا يُعترف بها، وكل شيء موجود ليمجّد الله، وهذا يرتب أمراً جوهـــرياً وهو أنّ العلاقة التي تربط الإنسان بالله هي علاقة الخوف والخشية، فالله السيد ولا بد أن يخشاه العبد، وبما أنّ الإنسان ليس له الحق في الوجود، فهو خادم مطـــيع للسيد، إنه ليس حراً، وأما شعب الله فقد أخذت عليه عهود ومواثيق تحتّم علـــيه خـــشية الله وخدمته، وما دام الله روحاً فهو يعلو ويسمو، ولا يوجد في أية صورة حسية، إنه روح فحسب[58]. إنّ الله في الديانة اليهودية يظهر على أنه ماهية تتـــصف بالعـــدل والخير، وهو الذي يحافظ على وجود العالم في البداية والنهاية، والأشـــياء تـــبعاً لـــذلك ليس لها قيمة أو استقلال في ذاتها، فهي متناهية، مخلوقة، ومحفـــوظة، وتحـــدث في العالم معجزات تثبت ظهور الله المفاجئ في الطبيعة، أما العـــبادات في الديانـــة اليهودية فهي استعدادات شعورية لكنها صورية تقوم على الخوف والرهبة والتهديد، أو تتم بالأضاحي والقرابين[59]. ويحتكر الله السلطة، فهو نفسه المشرّع، ويعتبر ملك الشعب العبراني[60].

ثانياً: ديانة الإغريق، وهي ديانة الجمال، وقد تمثلت الله على أنه إنسان عياني، أي الله في صـــورة إنسان، وهي صورة سابقة للتجسيد المسيحي، وتعبّر الآلهة هنا عن قوى الإنسان والطبيعة، وعن الانفعالات وذلك بواسطة الخيال، ففي الأساطير اليونانـــية يـــبدو تشخيص الطبيعة، والتوحيد بين الروح والطبيعة، ينتظم في علاقة خضوع لقوى روحية[61] والخلق عند اليونان خلق شعري، فالآلهة من صنع الخيال، أو مـــن عمـــل المـــثّالين. وقد أعطت الديانة اليونانية أربع حقائق هي: أنّ الروح ضرورة، وأنّ الفكرة ليست عنصراً في الفكر بل مجرد مثال، انحسار الطبيعة وهيمنة الروح، اكتشاف الصور لا الحقائق. ولهذا فإنّ الشعب اليوناني هو الشعب السعيد الوحيد الذي عرفه التاريخ البشري، لأنه الشعب الأوحد الذي استطاع أن يحقق في ذاته الوحدة المباشرة للعنصر البشري والعنصر الإلهي[62].

يظهـــر الله في ديانـــة الإغريق متعدداً ومتنوعاً، لأنه لا يتجلى بوصفه وحدة، والإن سان مستعيناً بالفنون الجميلة لا يسلب الله ولا ينفيه، وإنما كل ما يقوم به أن يكـــون مستقلاً عنه، وعليه فهو حر لأنه يقوم بتجديد ذاته، وتلك هي ديانة البشر الأحـــرار. لم يعـــد الله يلغي العالم الحسي المتناهي، لأنه يسكن فيه ويقيم بداخله، كانـــت الأشياء المتناهية في الديانة اليهودية تتلاشى أمام الله، أما آلهة اليونان فهي موجـــودات صـــديقة، ولم يعد ثمة ما يدعو إلى أن يفرّ الإنسان من أمامها، ولهذا فالإنـــسان حر، لأنه روح مماثل للآلهة، فالتماثل بين الآلهة والبشر قائم في كثير من الـــصفات. ولهذا كانت ديانة الإغريق هي ديانة المرح والبهجة والمتعة، ويعبر عن العـــبادات فـــيها بالألعاب والاحتفالات والأغاني والمسرحيات والمواكب والإنتاج الفـــني، لأن الآلهة هم مؤسسو الدولة، وحماة القانون[63]. يعبَّر عن الدين في اليونان بالمشاركة المباشرة للناس في الاحتفالات والأعياد، لأن الأعياد هي ممارسات دينية، وأصـــبحت ديانة اليونان مضماراً يتجلى فيها معنى الحياة، فالدين يقوم على مبدأ أساسي قوامه أنّ إله الرحمة هو إله الجمال وهذا الإله يهدف دائماً إلى تحقيق سعادة الإنسان[64].

ناقش مرسيا إلياد موضوع حيوية التدين الإغريقي، رافضاً الفكرة المتوارثة عن حـــيوية الأديان الشائعة بإطلاق، وحجته أنّ الأساطير والمعتقدات الدينيّة لم تصل كمـــا هي إنما اندرجت في حوامل خطابية هي النصوص الأدبية والفنية التي ركبت صـــورة معينة عنها، وهذه الحوامل ستمارس تنقية لكثير من المضامين التي تتردد في

تــضاعيف تلك الأديان لا لشيء إلاّ لأنها كتبت لتندرج في سياقات أخرى، وعليه فيــصعب الحكـــم على حيوية تلك الأديان، والواقع فإنّ النصوص اليونانية تقدم صـــورة مجتزأة عن أصول تلك الأديان لأنَّ تلك الصورة اكتست بالطابع الدنيوي، وطمست العناصر الأسطورية، أو استبعدتها إلى الوراء[65].

ثالــثاً: الديانـــة الـــرومانية، وهي ديانة المنفعة التي دمجت خصائص الديانتين الـــيهودية واليونانـــية، فهـــي مـــن هذه الناحية تمثّل وحدتهما، والمركّب منهما. فـــ «يهوه» يشترك مع «إلهة اليونان» في تحقيق غاية كلية واحدة، ولكنه يشترك مـــع تصور اليونان في أن هذه الغاية غاية جزئية متناهية، غاية بشرية تنتمي إلى هذا العالم، وهذه الغاية الواحدة المتناهية الدنيوية تظل، مع ذلك، تتسع حتى تصبح كلية في مجالها، بحيث لا يمكن إلاّ أن تكون هي الدولة، لكنها ليست الدولة بوصفها هيئة مـــنظمة تنظـــيماً عقلـــياً، وإنما هي الدولة بوصفها قوة كلية تخضع كل الشعوب لسيطرتها. ويجسّد «جوبتير» هذه الفكرة، فغايته أن يسود الشعب الروماني ويسيطر ســـيطرة كاملة، ومع ذلك فهناك كثرة من الآلهة تخدم غايات جزئية، ولا يمكن أن يعني التوفيق بين ذلك وبين السيادة كغاية وحيدة، إلاّ أن هذه الغايات الكثيرة تخدم الغايـــة الـــواحدة، وأنّ جمـــيع الآلهة تخدم «جوبتير». لقد كان آلهة الإغريق حرة مـــستقلة مـــرحة، أما آلهة الرومان فقد هبطت إلى مستوى الوسائل. فهي ليست جمـــيلة، لكـــنها نافعة ومفيدة، وهي تخدم غايات لا حصر لها تتفق كلها مع الغاية الواحدة للدولة. وما دام هذا الدين هو دين المنفعة، فإن كل ما هو نافع ومفيد فهو مقدس، لكن الغاية الكلية هي غاية الدولة، وهي السيطرة والسيادة، فليس غريباً إذاً أن تُعـــبد القـــوة لأنهـــا تجسد الغاية التي هي الإمبراطور بوصفه إلهاً[66]، وسلطة الإمبراطور تفوق سلطة الآلهة لأن جميع السلطات تركزت في شخصه، كل الإلهي بات حاضراً في هذا الكائن المحدود.

يؤرخ هيغل لمرحلة ظهور ديانات الفردية الروحية، وانتهاء الديانات الطبيعية بحادثة رمزية يستقيها من الأساطير، ويعتبرها مفصلاً بين حقبتين ونمطين في ممارسة الـــدين، وهـــي السؤال الذي يوجهه لأبـــي الهول المصري أوديب اليوناني حول «طبيعة» الكائن، وتكون النتيجة حل اللغز، فالحل الذي يقدمه أوديب هو أنّ ذلك الكائن هو الإنسان، أو الروح الذي يعرف نفسه، ويترنّح أبو الهول المصري مقتولاً مـــن رجل يوناني، فحلّ اللغز بمضمونه، يعني الانتقال من الطبيعة إلى الروح. هذه

هي الحادثة التي تقسم تاريخ الأديان السابقة. أما اللحظة الرمزية التي بها يعلن انتهاء حقبة الدين الفردي الروحي، وبدء الدين المطلق. فهي لحظة التناقض في نفس الإنسان الروماني الذي جُرّد من كينونته وسلطته ومستقبله، لأن كل شيء تركّز في الإمبراطور، وهكذا ينشب تناقض بين القوة والمنفعة من جهة، والإحساس بالضياع وعدم وجود ذات فاعلة وما يرضيها من جهة أخرى، فيظهر شكل يعبر عن التصور الجديد الذي سيكون هو الدين المطلق الحقيقي للروح. الدين المسيحي[67].

3.3.3. الدّيانة المطلقة/المسيحيّة: التجلّيات الخالصة للروح

تعتبر المسيحية في تصور هيغل هي الديانة المطلقة بامتياز، ذلك أنه تركّزت فيها كل الديانات السابقة، وانصهرت فيها كل أشكال التعبير الديني، فأصبح مضمونها هو الحق المطلق. والتحديد الأساسي الموجود في المسيحية هو القول، بأن الله هو الروح العيني، فما تنبأت به الديانات القديمة في شيء من الغموض، أصبح الآن واضحاً تماماً، والروح العيني هو وفقاً للحظات الفكرة الشاملة يتمثل بأن الكلي ينشطر إلى الجزئي الذي يعود ويتحد مع الكلي في الفردي، فالكلي هو الفكرة المنطقية، وهي تظهر في التمثيل المسيحي على هيئة الله كما هو ذاته قبل أن يخلق العالم، والخطوة الثانية هي أن يصبح الكلي جزئياً، أي أن يخلق الله العالم أو الطبيعة بما في ذلك الإنسان إلى الحد الذي يكون فيه الإنسان متناهياً، وجزءاً من الطبيعة، ثم يعود الجزئي إلى الكلي في النهاية، وتلك فيما يرى هيغل هي: الكنيسة، وهذه الدوائر الثلاث: الله كما هو في ذاته، والعالم، والكنيسة، تظهر في منظومة هيغل على أنها، مملكة الأب، مملكة الابن، مملكة الروح[68]. هذا الانقسام الرمزي، والالتحام ثانية في الذات الإلهية وتجلياتها هو الذي يشكل لبّ الدين المطلق في منظور هيغل، وهذا ما تقدمه المسيحية، ففيها تظهر فكرة الله على أنها «فكرة إله حقيقي، فكرة شخص، وبمزيد من الدقة روح، وما هو من قبيل الروح يجسده التصور الديني في شكل ثالوث هو في الوقت نفسه وحدة»[69].

الدين المطلق هو نهاية تطور الأديان كلها، وقد جسدته الديانة المسيحيّة، فاستطاعت بذلك تجاوز حسية الدين الطبيعي وماديته، وتُعدّي صورية دين الفردية المطلقة. فالدين المسيحي ممارسة متسامية تترفع عن كل أشكال الحس والصورة، لأنه دين الوحي، الدين الوحيد الذي تلقى رسالته من السماء، إنه دين الكلمة إذ

تتجلـــى فيه باعتبارها لفظاً كونياً يظهر في التاريخ متجسداً في شخص المسيح، وعليه فإنّ الكون كله مظهر للكلمة، في الديانة المطلقة يظهر الدين كموضوع لذاته وبذاته، هو دين الروح لذاتها وبذاتها، لأن الدين الحق هو وعي الروح ذاتها، أي أنه الفكرة المطلقة، وهذا لا يحضر إلاّ في المسيحية، فهي بهذا الديانة الروحية اللاهائية[70].

يقيم هيغل قوله بأفضلية الديانة المسيحية على غيرها من الديانات على أساس فلسفي يستمد نسغه من نظام الجدل في فلسفته. فهو يرى أنّ لنشأة الروح الواعي بذاتـــه، مـــن حـــيث هـــو روح، أصلاً مزدوجاً: هنالك من جهة عملية اغتراب «الجوهـــر» عـــن ذاتـــه، وهنالك من جهة أخرى، حركة عكسية، وهي اغتراب «الذات» عن نفسها، وتساميها إلى مستوى الماهية. ومؤدّى كل هذا أنه من شأن الماهية أن تجعل من ذاتها وعياً بالذات، كما أنّ من شأن الوعي بالذات أن يجعل من ذاتـــه ماهية. وهذه الحركة المزدوجة هي ما عبّر عنه ظهور «المسيح» في التاريخ، باعتباره إلهاً وإنساناً في آن واحد. وآية ذلك أنّ الله بوصفه ماهية مجردة استحال في شخص المسيح إلى وعي بالذات، دون أية وساطة يكون مصدرها ناتجاً عن الوعي، بـــل على نحو مباشر وفقاً لضرورة حسية تكشف وحدة الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهـــية، ولكـــن الإنسان استطاع أيضاً أن يتسامى بنفسه، في شخص المسيح، إلى مـــستوى الماهية، وبذلك تجاوز ذاته من حيث هو كائن متناه. والوحدة بين الماهية والوعي هو ما كشفت عنه رسالة المسيح، سواء أكان ذلك في مولده، أم في حياته، أم في مـــوته، أم في بعثه، أم في تجلّيه على شكل جماعة روحية، أي جماعة كنسيّة. وعلـــى هذا فإنّ الروح الواقعي للعالم بلغ في المسيحية مرحلة المعرفة التامة بوحدة الطبيعـــتين البشرية والإلهية. فالحضور الحسي للمسيح هو تعبير عن وضعية الديانة المـــسيحية، بدلـــيل قول المسيح «من رآني فقد رأى الأب». وعلى الرغم من أنّ الوعـــي المـــؤمن لا يـــرى في المسيح سوى مجرد وعي ذاتي بشري، إلاّ أن ما يراه ويلمـــسه ويسمعه هو الألوهية نفسها، فكأنه يرى «الله» بلحمه ودمه. وهنا يدرك الحدس الديني وحدة الجوهر والذات، أو الحسي والروحي، أو الكلي والجزئي، أو اللامتناهي والمتناهي. وحين يدرك الوعي الذاتي وحدة الله والإنسان، فإنه لا بد من أن يصل إلى معرفة الله بوصفه روحاً[71].

على هذا تفهم الأبعاد الكاملة لقول هيغل: «لا يستطيع الخيال المسيحي، أن يمـــثل الله إلاّ بإعطائه شكلاً بشرياً، وتعبيراً روحياً، لأنه يتصور الله بالذات روحاً

متركزاً في ذاته. والتعيين هو أشبه ما يكون بجسر يسمح بالوصول إلى التمثيل وإلى التظاهـــر الخارجـــي»[72]. يدرس هيغل كلا من اللهُ والعالم والكنيسة على النحو الآتي:

1.3.3.3. الله: مملكة الأب

درس هيغل طبيعة الله في ذاته قبل أن يخلق العالم، أي الله بوصفه فكرة شاملة، وللفكـــرة جوانب ثلاثة، ومن ثمّ فللّه في ذاته جوانب ثلاثة، فالله بما أنه كلي فهو الأب، والكلـــي يخرج الجزئي من ذاته، أي أنّ الله بوصفه أباً يخرج الله بوصفه ابناً، والجزئي يعود إلى الكلي، وهو بذلك يصبح الفردي، أي أنّ الله هو الروح القدس. فالفكـــرة إذن تتضمن ثلاث لحظات، ويتجلى ذلك في الديانة المسيحية في عقيدة التثليث. فالله واحد لا ينقسم، ومع ذلك فالله ثلاثة أشخاص، ولكن الابن والروح ليسا مختلفين عن الأب لأن كلاً منهما ليس جانباً لله، لكنه الألوهية كلها، وهكذا فالقـــول بـــأنّ الله ثالوث هو قول متضمن بالضرورة في القول بأنّ الله روح، لأن الوحدة العينية لهذه اللحظات الثلاث للفكرة هي بالضبط الروح[73].

يـــصوغ هيغل أساس فكرة الله وتجلياته انطلاقاً من القول بأنّه في قلب المطلق ثمـــة تجريد أولي، هو تجريد الفكر المحض، وهذا الفكر من حيث أنه في ذاته، روح ولـــيس مجرد ماهية أزلية بسيطة، بل هو منذ البداية نوع من الآخر، وبوصفه هذا، فإنـــه «لوغـــوس» وحـــسب الوعي المسيحي، فإنّ الله قبل خلقه للعالم ما هو إلاّ «ثالوث» ويقدم ذلك الوعي تصوراً متكاملاً عن علاقات طبيعية بين الأب والابن. أمـــا اللوغوس فهو الفكر في ذاته، إلاّ أنه لا يقوم بدون الطبيعة، وكل هذا يعني أنّ اللوغـــوس لا يوجد لذاته، أي لا يمكن أن يصبح روحاً، إلاّ إذا اغترب عن ذاته، وهـــيغل لا يـــستخلص العـــالم من اللوغوس، بل هو يقرر أنّ كلاً من اللوغوس والطبيعة يتطلب الآخر. وفي فلسفته فإنّ كلاً من اللوغوس والطبيعة يفترض الآخر، دون أن يكـــون في الوسع وضع الواحد منهما بدون الآخر، بل دون إمكان تصور قـــيام أية صورة من صور «العلّية» بين اللوغوس والطبيعة. اللوغوس لا يقوم بدون الطبـــيعة، كما أنّ الطبيعة لا تقوم بدون اللوغوس، هما إذن يشكلان وحدة كلية، لأن الواحد منهما أو الآخر هو من جهة عين ذاته، ومن جهة أخرى أكثر من ذاته، هما يمثلان مجتمعين صميم «الروح».

واللوغـــوس هو «الكلي» الذي ينكر ذاته باعتباره طبيعة، بمعنى أنه تجريد للفكـــر المحض الذي يضع ذاته بوصفه فكراً محضاً، مستبعداً الطبيعة في صميم عملـــية وضعه لذاته، وليس هذا التجريد صنيعة الفهم البشري وحده، بل هو كـــامن في صميم المطلق نفسه، وإذ كان من شأن المطلق أن يضع ذاته باعتباره «لوغوس»، فذلك لأنه من شأنه أن ينكر ذاته باعتباره «طبيعة»، ولكنه يعمد، عـــن هـــذا الطريق عينه، إلى وضع «الطبيعة» في مقابل ذاته، وكأنه لا يستبعد «الطبـــيعة» مـــن ذاته إلاّ لأنه يحملها في ذاته، ويفترضها سلفاً. وبالمثل، يمكن القـــول إنّ «الطبيعة» هي «الكل» الذي يسلب ذاته باعتباره «لوغوس»، ومن ثمَّ فإنها تعارض ذاتها مفترضة وجود ذلك «اللوغوس» الذي تضعه في مقابلها. ومن هنا فإنّ «الطبيعة روح مستتر» أو هي في ذاتها عين «اللوغوس». وعلى أية حال، فإنّ هيغل ينفي وجود سبب يخلق بمقتضاه اللوغوس الطبيعة، وهو لا يقرر عملية استنباط يتم عن طريقها الانتقال من «اللوغوس» إلى «الطبيعة». ويفضي الجدل بهيغل إلى القول إنّ اللوغوس الذي هو فكر والعالم الذي هو طبيعة كل مـــوحّد، وهما من طبيعة واحدة، لأنه لا قيام للفكر من دون ذلك العالم الذي يمـــارس فيه الفكر فعله، كما أنّ العالم بدوره شفاف أمام الفكر، وغاية فلسفة الـــروح عند هيغل هي إظهار كيف أنّ «العقل» هو «النسيج الأصلي» الذي يتكوّن منه الوجود الواقعي[74].

2.3.3.3. العالم: مملكة الابن/المسيح

تنـــتقل الفكرة المنطقية إلى الطبيعة، ولكن ذلك لا يحدث في الزمان، وإنما هـــو تطور منطقي خالص، وهذا الانتقال تمثله المسيحية بطريقة حسية على أنه شيء حدث، أو أنه، خلق الله للعالم. ولا بد أن يظهر ذلك، كما لو كان فعلاً عرضـــياً تعسفياً لله، وعلى أنه إما يكون قد خلق العالم أو لم يخلقه، والواقع أنّ هـــناك ضرورة منطقية هي التي جعلت الفكرة تخرج من نفسها إلى الآخر. أما خلق العالم فهو يكمن في طبيعة الله نفسه، والقول بأنّ هذا العالم لا بد أن يبتعد عن الله، ثم لا بد له في النهاية من أن يتصالح معه، هذا القول يكمن كذلك في طبـــيعة الفكرة، لكنه يعرض هنا على أنه تاريخ مقدس أو خطة إلهية للحوادث التي تقع في العالم. فالعالم هو آخر الله، أو بعبارة أخرى; الكلي يسمح للجزئي

أن يخـــرج مـــنه، وأن يكـــون مستقلاً وحراً، ومن هنا تظهر القسمة، ويظهر الانفـــصال بـــين الكلي والجزئي، وذلك يتجلّى في التباعد والاغتراب بين الله والعالم.

يتمثّل هذا التباعد عند الإنسان في فكرة السقوط على اعتبار أنّ الإنسان جزء من الطبيعة. يقتضي الابتعاد بالضرورة المصالحة والتوفيق، فلا بد للإنسان أن يعود إلى الله، ويتم هذا التوفيق في الفكرة الشاملة بعودة الجزئي إلى الكلي في لحظـــة الفردية، أي أنّ العقل البشري في انفصاله عن الله يتّحد في الوقت نفسه مـــع الله، لأنـــه لـــيس عقلاً جزئياً متناهياً فحسب، إنما هو كذلك عقل كلي لامتـــناه، فالكلـــي موجود في العقل البشري على أنه المركز أو الجوهر، وهذا التوفـــيق، أو الـــوحدة الجوهرية بين الله والإنسان يظهر في الدين المسيحي من خلال عقيدة: التجسيد، وموت المسيح، وقيامته وصعوده. فالله ليس كلياً مجرداً، ولكنه يخرج إلى الجزئي، ويدخل في العالم المتناهي، ويصبح حياً، وفي استطاعة الوعـــي المألوف أن يجد في شخصية المسيح التوحيد بين الله والإنسان كحقيقة حـــسّية مباشرة، لكنّ الله لا يصبح متناهياً فحسب، وإنما يسير مع التناهي إلى أقصى مداه فيذوق الموت. فالسلب والآخرية والتناهي تشكّل جانباً من جوهر الله نفـــسه، وهـــي عنصر ضروري في فكرة الله بوصفه روحاً، لكنه يقوم من المـــوت مـــرة ثانـــية ويصعد إلى الأب، أي أنّ الكلي الذي أصبح جزئياً يعود الآن إلى نفـــسه، في هـــذا العمل نجد أنّ الجزئي الذي انشطر من الكلي يصبح مـــتحداً معـــه، ويتم التوفيق والمصالحة، وبهذا يتم التغلب على التباعد بين الله والإنسان[75].

إنّ ملكـــوت الابـــن هو أولاً عالم الخلق والإنسان والطبيعة، وهو ثانياً عالم الإنسان والمصالحة، الأول يمثل حركة السقوط والطرد والحرمان، والثاني يمثل عالم الرفع والرجوع والفداء عن طريق الابن. فالخلق يتبعه المحافظة على العالم الذي هو لحظـــة من لحظات الفكر. في العالم الأول ينشأ الإنسان في الحالة الطبيعية كإنسان مباشـــر تجريبـــي خارجي، خاضع للظروف الطارئة، غارق في الحس، لم يكتشف الفكـــر بعد، وبعد الفداء بالابن يتحول الإنسان إلى إنسان متوسط داخل الفكر، ويكتشف الذاتية والحرية. وأخيراً يتغلب الخير على الشر، والبعث على الفناء، وما الخلود إلاّ وسيلة لرتق الفصم الأول[76].

3.3.3.3. الكنيسة: مملكة الرّوح

أصـــبح الله والإنسان شيئاً واحداً، وتتمثل وحدهما بالصورة الآتية: إنّ روح الله تـــوجد في الإنسان، لا الإنسان بوصفه إنساناً فردياً، وإنما في جماعة من الناس. وتحديداً في الكنيسة، فالروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الله هي الفكرة المنطقية، أو هي الله قبل أن يخلق العالم، في حين أنّ مملكة الابن هي الفكرة في الآخر، أي الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحظة الفـــردية، إنما هي وحدة اللحظتين. أي الكنيسة، لأن الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص، وهي من ناحية أخرى موجودة وجوداً فعلياً في العالم، فهي مملكة الله علـــى الأرض، مملكة الروح إذ ينكشف الله في العالم المحدود، ويحصل التصالح بين المتناهي واللامتناهي، فالروح تعيش في شراكة الذين يملكون الوحي[77].

الكنيسة كما يقول لوك «جماعة حرة مؤلفة من أناس اجتمعوا بإرادتهم لعبادة الله، على النحو الذي يرونه مقبولاً عنده وكفيلاً بتحصيلهم النجاة»[78]، أما هيغل فيوسع دلالة الكنيسة، فهي عنده: الأمة أو الجماعة، ومعنى القول بأنّ المسيحية دين الروح إنها دين الجماعة الإنسانية، وأول عمل للروح في الجماعة هو تحديد ذاتيتها عـــن طريق الشعائر. وفي تصور هيغل فإنّ الشعائر المسيحية مختلفة عن الشعائر في الـــديانات الشرقية، فهي في المسيحية تُحيي الروح لأنها فعل حر، أما في الديانات الشرقية فإنّ الشعائر تفرغ الروح من مضمونها، لأنها فعل إجباري واضطراري، في المسيحية إنما الشعائر فعل فردي، ترتفع من خلالها الفردية حتى تصل إلى الله. فيما هـــي في الديانات الشرقية فعل عام، لا تعلو فيه النفس فوق الطبيعة. لذلك كانت عقـــيدة خلـــود الـــنفس في المسيحية عقيدة جوهرية بفضل المسيح، موته، آلامه، وصـــعوده إلى الـــسماء، والعمل الثاني للروح هو تكوين الجماعة وتأسيسها على يـــسوع المسيح ابن الله الذي أرسله إلى العالم، أما العمل الثالث للروح فهو وجود الجماعـــة، فالجماعة هي الروح الموجودة، أي وجود الله من حيث هو جماعة، تبدأ الجماعـــة بالإيمان، وهو صورة الحقيقة الموضوعية ثم تأتي التعاليم وتلعب دورها في إنـــشاء العواطـــف والانفعـــالات. الجماعية هي الكنيسة، ويسوّغ هيغل وجودها وأفكارها وأعمالها بطريقة مقاربة لما قام به اللاهوت من قبل[79].

إنّ وضـــع هـــيغل الديانة المسيحيّة في نهاية سلم ترتيب الأديان، باعتبارها الديانـــة المطلقـــة التي هي خلاصة الأديان السابقة، هو نوع من الحكم على أنها

الديانـــة الأفضل، وغاية ذلك الدفاع عن المسيحية مقابل الأديان الأخرى، كما يقـــول حنفي، فإذا عرفنا أنّ الدين المطلق عند هيغل هو دين الوحي، يتضح أنه يجـــرد الأديان الأخرى من أصولها السماوية، ويعدّها ديانات تاريخية. فإذا كان هـــيغل يتحدث عن الديانة الطبيعية على أنها خاصة بالشعوب الشرقية، والديانة الفردية الروحية على أنها خاصة باليونان والرومان، فإنّ حديثه عن الديانة المطلقة إنمـــا القـــصد مـــنه الديانة المسيحية كما تجلّت في الغرب، وهنا يخلط هيغل بين الحضارة الغربية الحديثة والديانة المسيحية، ويعتبرهما كلاً موحداً، وفكرة الترتيب المـــتدرج للأديـــان والفنون والفلسفات من الشرق، مروراً باليونان والرومان، وصـــولاً إلى الإمبراطورية الجرمانية، يراد منه القول إنّ المسيحية والأمة الجرمانية همـــا الوارثتان لكل الديانات والحضارات السابقة، إذ يتمركز هنا خلاصة الفكر البشري.

إلى ذلـــك فإنّ هيغل، أشبه باللاهوتيّين يكشف عن غرضه وهو الدفاع عن المسيحية، مركزاً على جانب العقيدة فيها، وبخاصة التركيب الثلاثي: مملكة الأب، مملكـــة الابـــن، مملكة الروح، الأمر الذي يؤكد أنه تقريظ لمقولة التثليث والدفاع عنها. والواقع فإنّ الخطاب اللاهوتي كان حاضراً في «فلسفة» هيغل الدينية، حينما يتحدث عن التجسيد والخلاص والفداء والخطيئة والطرد والحرمان والسقوط، وهو يعـــتمد على النصوص الدينيّة وكأنه أحد المفسرين للكتاب المقدس، معتمداً على إنجـــيل يوحنا، المعروف بإيمانه بالمسيح الكوني، وهو الكلمة المتجسدة التي جعلها هيغل الفكرة الشاملة في فلسفته. وبذلك قضى هيغل، كما يخلص إليه حنفي، على كل اتساق عقلي في خطابه، لأنه حشد البراهين لتثبيت حجة سلطة النص وسلطة الكنيـــسة[80]. وبهذا قاد النسق المنطقي في فلسفة هيغل إلى نهاية محددة فيما يخص فلـــسفة الروح، وهو إقصاء أهمية الأديان الأخرى، جاعلاً المسيحية، كما أنتجها اللاهوت في العصور الوسطى، المركز الذي يشع منه الفكر الديني باعتبارها الديانة المطلقـــة والخالـــدة والأبدية في مسار التاريخ البشري. لأن المسيحية، كما جاء في «علم ظهور العقل» هي «الحقيقة المطلقة»[81].

تـــستمد «مملكـــة الروح» الهيغليّة مكوناتها من «مدينة الله» الأوغسطينية. وامتـــثال هـــيغل لأوغسطين في هذا الموضوع غاية في الوضوح. إنّ «مدينة الله» منتـــصرة دائماً عبر التاريخ منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. هي مدينة

الأنبـــياء الذين حملوا الوحي فآمن الناس بهم، أما مدينة الأرض فهي المسؤولة عن الهــزيمة بأخلاقهـــا الوثنية التي تقوم على القوة وليس على الحق. وما من قوة إلاّ فـــوقها قـــوة. في «مدينة الله» يعرض أوغسطين جوهر التاريخ الإنساني باعتباره صـــراعاً بـــين مدينة الله، الجماعة التي تستلهم أفعالها من الفضل الإلهي، ومدينة الأرض القائمة على حب الأشياء الزمنية. وهو صراع ينتهي بانتصار مدينة الله[82]. وجديـــر ذكـــره أنّ هذا المعنى ظلّ ملازماً الفكر اللاهوتي - الفلسفي. وإذا كانت مدينة الله الأوغسطينيّة مشتبكة في صراع تاريخي يتصل بواقع النـــزاع بين الدولة والكنيسة في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس، فإنّ «مملكة الروح» الهيغلـــيّة كانت لها طموحات أكبر، فقد أصبحت لها طموحات كونية، فهي - ممـــثلة بالكنيـــسة في صفائها الأصلي - غربية، والعالم خارج أوروبا بالنسبة لها «مدينة أرضية».

مـــع بداية العصر الحديث، وتفاعل الأسباب الداخلية في أوروبا، أخذت «مديـــنة اللهُ =مملكة الروح= الكنيسة» توسع مديات نفوذها، كما هو الحال بالنـــسبة للتوســـعات الاقتـــصادية والعسكرية. وحيثما لا يمتثل أحد في ولائه للكنيسة فمحكوم عليه أن يعيش عذاب مدينة الأرض وقهرها، وفي هذا الإطار قامـــت حملات التبشير بوظيفة تهديم الأنساق الدينية والثقافية في مناطق واسعة مـــن الأمـــريكيتين وإفـــريقيا وآسيا، باعتبارها أنساقاً محمّلة بمضامين وثنيّة أو أســـطورية، واســـتبدالها بنسق مأخوذ عن «مدينة الله» النسق المحمل بلاهوت الكنيـــسة. «مملكة الروح» تناظر تماماً «مدينة الله» فهي الخلاصة الأخيرة لكل الممارســـات الدينـــيّة، بـــدءاً من الممارسات الطبيعية، مروراً بالديانة الفردية الـــروحية، وصولاً إلى الديانة المطلقة. فيها يتحقق حلم الإنسان وجوهره وكل غاياته، وكما هو واضح فإنّ هذا التفاوت القائم على التفاضل، سيضع مسألة الأديـــان في ســـلّم متدرج تشكل الديانات الإفريقية والآسيوية النقطة الباهتة والمـــنحطّة الـــواقعة في أسفله، في حين تتبوأ المسيحيّة المكانة العليا فيه، وهذا التفاضـــل ســـيمنح شرعية منطقية وأخلاقية - إذا أخذ به - للقائلين بضرورة اســـتبعاد الأديان الأخرى، لأن المسيحيّة هي دين الوحي الحقيقي الذي تجلت فـــيه، بأفضل الصور الممكنة، الحقيقة الإلهية، ونموذجها المعبر عنها هو الكنيسة التي هي مرة «مدينة الله» وأخرى «مملكة الروح».

4.3.3. فلسفة هيغل والحيثيات اللاهوتية

إعادة إنتاج الممارسة الدينيّة وتأويلها على أنها تجليات واعية وغير واعية للعقل بحثاً عن الروح المطلق، جعل هيغل يدمج العنصر الديني في مسار التاريخ الإنساني بوصفه وسيلة رمزية غايتها استكناه حقيقة تلك الروح وماهيتها. ومن هذه الناحية فإنه حول الدين إلى فكر، ثم حوّل الفكر إلى وجود، ولم يكتف بتأسيس الإيمان بالله وبخلود النفس على أساس عقلي كما فعل ديكارت، كما لم يكتف بالحديث عن الدين في حدود العقل كما فعل «كانت»، بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة، كما نظر إلى العقيدة باعتبارها هي الوجود، ولم يجعل العقل معارضاً للإيمان وهادماً للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير لدى المفكرين الأحرار، بل وحّد بين العقل والوحي، وأصبح الدين لديه كل شيء، ليس له مجال خاص منفصل عن الوجود. فلسفة هيغل لو نظر إليها من ناحية محتواها، فليس ثمة فرق بينها وبين الدين بوجه عام، والمسيحيّة بوجه خاص، حتى أنه يمكن القول بأنها دين مقنّع، فغرض هيغل - التأكيد لحنفي - هو الدفاع عن العقيدة المسيحيّة، وعرضها عرضاً عقلياً، لم يكن العقل إذاً هو نقطة البداية عند هيغل بل كان القنوت البروتستانتي والإيمان المسبق، فهو يؤمن أولاً بالدين المسيحي وبعقائده إيماناً باطنياً بشهادة الروح على ما يقول البروتستانت، إيماناً لا أثر فيه للشك أو التردد. ومن هذه الناحية فإنّ فلسفة هيغل «أكبر دفاع عن العقيدة المسيحية في تاريخ الفلسفة الأوروبية كلها حديثة ومعاصرة»[83].

الدين عند هيغل مركز الحياة الشعورية، لأنه إحساس بالله، الدين هو عملية تحرير للشعور أو شعور بالحقيقة، وفي هذا يصدر هيغل عن القديس أوغسطين الذي يرى أنّ الله يظهر في النفس، ولهذا فهو يتحدث عن الدين كظاهرة شعورية. وهذا الأمر هو الذي جعله يركّب فلسفة للدين يهدف منها إلى حل التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، وإلى أن الدين ينتهي حتماً إلى الفلسفة، وأن الفلسفة تؤدي بالضرورة إلى الدين، إذن فإنّ فلسفة الدين ضرورية لحلّ هذا التعارض الذي دفعته فلسفة التنوير إلى الأمام. إنّ مهمة الفلسفة الدينية أن تحل كل النتائج المترتبة على هذه الثنائية المكينة في الفلسفة الغربية، ففيها يلتقي الطرفان، لأنها قائمة على الذات وعلى الشعور وعلى الحرية. أي أنها تمثل التقاء الذاتية والموضوعية معاً، ولا تحتاج المسيحيّة إلى التوفيق لأنها تقوم عليه، وتقدمه لغيرها من

الـــديانات. إنها ديانة تقوم على الشعور بالانقسام في حين تقوم الديانات الأخرى علـــى وحـــدة الإنسان والطبيعة. المسيحية – حسب هيغل – بعقيدتها في الخطيئة الأولى وفي الخلاص هي التي تمثّل المصالحة بين الطرفين، فالتوفيق يتم أولاً عن طريق الإيمـــان وســـلطة الوحـــي ثم يتحول إلى المستوى العقلي، حينئذٍ تعود الذات إلى نفسها، ويكشف الفرد ذاته من حيث هو حرية.

المـــسيحية كمـــا يتصورها هيغل تقضي على التعارض بين العاطفة والحدس المباشر من ناحية، وبين العقل والمعرفة من ناحية أخرى. وظيفة العقل هي الدخول في أعمـــاق الإيمان، لأن التعارض بينهما يؤدي إلى اليأس بدل الأمل. فالعاطفة بلا عقل تنتهي إلى العنف والتعصب، والعقل بلا عاطفة وقوع في اللاهوت العقلي. إن الخلاصـــة الاستنطاقية لمتن الفلسفة الهيغلية هو أنها: تبرير اللاهوت، وتثبيت عقائد الكنيسة، ومضمون العقيدة المسيحية والدفاع عنها، وبتبريرها عقلياً كما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط، وبخاصة عقيدة التثليث التي جعل هيغل منها شعاراً واضحاً أو مـــستتراً لفلسفته ولمنهجه، إنه جعل «الإيمان أساساً للعقل، وجعل العقل خادماً للإيمـــان، حـــتى أنّ هيغل ليعتبر صاحب مدرسة في اللاهوت أكثر مما هو صاحب فلسفة في الأديان»[84].

يُفهـــم اهتمام هيغل بالدين إذا فُهمت فلسفته باعتبارها نسقاً متصاعداً ينشد المطلـــق، وكل عناصرها تتضافر في علاقات جدلية لتحقيق هذه الغاية، وعلى هذا فهـــو يماثـــل بين موضوعات الفلسفة وموضوعات الدين، لأن «الموضوع فيها هو الحقـــيقة»[85]، وتشكّل هذه الفكرة بؤرة مركزية في فلسفته التي تتغذّى من عناصر دينـــية كثيرة، فموضوع الفلسفة لديه هو الروح وهي تعقل الحق، ولا موضوع لها سوى الله، وهي في جوهرها قداس إلهي، إنها لاهوت العقل، القداس الأكبر للفكر[86]. ويـــشكل الجانب الديني البطانة الداخلية لفلسفة هيغل وحضور الدين في ثنايا أفكاره ظهر في فترة مبكرة من حياته[87]. ويشير العروي إلى أنّ الدارسين نبهوا إلى الجانب الثيولوجي في كتابات هيغل الشاب، وبيّنوا علاقة مفهوم الجدل والوساطة عـــنده بمفهوم التجسيد في كلاميات النصارى[88]. وتطفح فلسفته بالروح الدينيّة الـــتي تترسب بوصفها المضمون الأساس فيها، وعلى هذا أكد شفيتزر حينما ذهب إلى «أنّ النظـــرة الكونـــية لهيغل إنما تصوف فوق أخلاقي»[89]. إلى ذلك يضيف غارودي أنه عند هيغل «يكشف الدين برموزه المحتوى العقلاني للفلسفة»[90].

هذا التداخل والاندماج الذي كشفه العرض والتحليل لمجمل منظومة هيغل الفلسفية، والذي أكد غزارة الفكر الديني في فلسفة هيغل، كان أثار انتباه الباحثين. فغارودي نفسه كان تساءل فيما إذا كانت فلسفة هيغل لاهوتاً أم مذهباً إنسانياً، وقاده البحث والاستقصاء إلى تثبيت الازدواجية القائمة في صلبها، بالتأكيد على أن هيغل حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، لأنهما عنده الوسيلة التي يستطيع بها الإنسان أن يدرك الروح المطلق، ولأن الدين هو حضور الله في العالم، أي حضور اللامتناهي في المتناهي، فإنّ الشعوب أودعت فيه خلاصة أفكارها عن العالم وعن الروح المطلق، وعمّا هو في ذاته ولذاته، أودعت فيه ما تتصور أنه جوهر وماهية لكل من الطبيعة والروح، وأخيراً فإنّ الشعوب - كما يقول هيغل[91] - ودعت في الأديان وجهة نظرها الخاصة بموقف الروح الإنساني أو الطبيعة الإنسانية من هذه الموضوعات: من فكرة الألوهية وفكرة الحقيقة.

4.3. التمركز الفلسفي: الهيغلية ونهاية مسار الفكر البشري

يضع هيغل الفلسفة في المقام الأعلى والأخير من فلسفة الروح، فهي الوسيلة الأكثر قدرة من غيرها في إدراك فكرة الله باعتبارها صورة مطلقة، وهي تختلف في درجة التعبير عن ذلك المضمون إذا ما قورنت بالفن والدين، ففيما يعبر الفن عن المطلق بوصفه موضوعاً، ويعبر عنه الدين تمثيلاً، فإنّ الفلسفة تعبر عن حقيقته كما هو، أي تعبر عنه على أنه الفكرة المطلقة الخالصة، وهكذا ففي الفلسفة ذاتها أصبحت الفكرة ذاتاً وموضوعاً في آن واحد، وحسب هيغل، فإنّ تطور الروح كله من اللحظة الأولى كان يدفعه هذا الدافع الوحيد، وهو عبور الهوّة التي تفصل بين الذات والموضوع، وفي الفلسفة تمَّ هذا العبور، وبه اكتمل تطور الروح، فالذات والموضوع اتحدا، وما دامت الفكرة اتخذت من نفسها موضوعاً لها فهي تتجلى على ما هي عليه، ولما كان لا بد للفكرة أن تحقق نفسها تحقيقاً كاملاً في الوجود الفعلي، وهي بذلك تبلغ منتهاها، فإنّ الروح الفلسفي ينظر إليه على أنه الغاية التي يصل إليها مسار العالم[92]. باعتبار أنّ تاريخ الفلسفة إنما هو وصف للروح الساعية إلى تحقيق ذاتها، فإنّ هيغل يرى أنّ ذلك التاريخ يقدم مجموع الفكر أو شموله، وهذا المجموع هو الحقيقة، ذلك أنّ الفلسفة ما هي إلا دائرة مؤلفة من عدة دوائر،

وتظهـــر الفكرة في كل دائرة جزئية من هذه الدوائر، لكنّ الدائرة ككل تتكون في الـــوقت ذاتـــه عن طريق نسق هذه الدوائر الجزئية، وكل منها عضو ضروري في التنظيم كله[93].

يتدرّج التفكير الفلسفي استناداً إلى منطق الجدل، فالفلسفة لا تظهر مكتملة، إنمـــا تتغذّى من تعارضاتها المسوقة بصيرورة نحو غاية الاكتمال النهائي، والصورة المكـــتملة للتفكير الفلسفي هي التي تتحقق فيها الفكرة الشاملة. ولما كانت جميع الفلـــسفات لم تضع في اعتبارها بلوغ هذا الهدف بصورته الشاملة التي ظهر بها في فلـــسفة هـــيغل، فـــإنّ الفلسفة الهيغليّة تمثل ذروة التفكير الفلسفي ونهايته المظفرة وإنجازه الأكبر في التاريخ الإنساني. وتصل فلسفة هيغل إلى هذه المرتبة لأنه خلاصة مـــسار الفكـــر الفلسفي ونهايته. وذلك لأنها الفلسفة الوحيدة القادرة على إدراك المطلق على نحو مطلق، وكما أنه في الفن الرومانتيكي ترسبت كل إنجازات الفنون البـــشرية، وفي الديانة المسيحيّة اجتمعت حقيقة الأديان كلها، فإنه في فلسفة هيغل انصهرت كل حقائق الفلسفة، ولهذا فهي تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق[94].

يـــستبعد هـــيغل الأصـــل الشرقي للفلسفة، قائلاً: «لا بد من شطب الفكر الـــشرقي من تاريخ الفلسفة»[95]. وعلى ذلك، فإنه يجعل من طاليس الأب الأول لكـــل تفكـــير فلسفي فبظهوره يظهر لأول مرة النـــزوع الفلسفي، وبذلك يعد المدشـــن والمؤسس للفلسفة اليونانية التي تمثل المرحلة الأولى، ثم تأتي بعدها الفلسفة الأوروبـــية الوسيطة، وأخيراً الفلسفة الغربية الحديثة. ولما كانت الفلسفة تسعى إلى إدراك الحقـــيقة المطلقة، وهي أسمى نشاط إنساني يهدف إلى تحقيق هذه الغاية، فإنّ تاريخ الفلسفة ما هو إلاّ كشف الأفكار حول المطلق، وعلى هذا فإنّ كل المذاهب الفلـــسفية المختلفة تصبح تعبيرات تدريجية للصور التي يتجلى فيها المطلق، فتاريخ الفلسفة كما يراه هيغل يؤكد النتائج الثلاث الآتية:

1. لم يكـــن هـــناك في جميع العصور سوى فلسفة واحدة، أما الاختلافات فهي ليست سوى جوانب ضرورية لمبدأ واحد.
2. تعاقـــب المـــذاهب الفلسفية لا يرجع إلى الصدفة، وإنما يمثل سلسلة ضرورية لمراحل تطور العلم.
3. إنّ الفلـــسفة الأخيرة في فترة من الفترات النتيجة المنطقية لهذا التطور، ومن ثم، فـــإنّ الحقيقة في أعلى صورها هي التي يقدمها الوعي الذاتي للروح عن نفسه،

ولهـــذا فإنّنا نجد أنّ آخر فلسفة تتضمن بالضرورة الفلسفات التي سبقتها، لأنها تشمل في جوفها جميع المراحل السابقة[96].

ركّـــز هـــيغل كثيراً على فكرة الاطّراد أو الاستمرارية، لأنه بواسطتها يفسر المـــسار الفلسفي في العالم الذي ينتقل من التجريد إلى التعيين، فالمذاهب الفلسفية تعـــبر عن تجريدات في حين أنّ المتأخرة تمثل فكراً عينيّاً يضم الأفكار الأساسية في المـــذاهب الـــسابقة، وتطور المذهب عند هيغل يوازي تطور المقولات في المنطق، فالمـــنطق يـــبدأ مـــن حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة، وعلى هذا يبدأ تاريخ الفلـــسفة الـــصحيح بالمدرسة الإيلية التي تركزت فلسفتها في مقولة الوجود، وهي أول مقولة في سلم المقولات، وهي في الوقت نفسه أكثرها تجريداً وفقراً(يعتبر هيغل أنّ بـــذرة التفكير الفلسفي يمثلها طاليس الذي به بدأ الفكر يكف عن الالتجاء إلى فهم المطلق على أنه يسعى لتحقيق موضوعه، إلاّ أنه ما زال عاجزاً عن التمييز بين الذاتي والموضوعي) أما مقولة العدم، وهي المقولة الثانية فتمثلها البوذية.

كان هيرقليطس أول من عبّر عن فكرة عينيّة تتضمن مقولتي الوجود والعدم، وهـــذه الفكـــرة العينية هي مقولة الصيرورة التي تتركب من المقولتين المذكورتين، وهكـــذا يمضي تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة المقولات في صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى المبدأ الأساسي فيها ليصبح عنصراً مكوّناً لمقولة أعلى، إلى أن تصل هذه السلسلة إلى قمتها في مقولة الفكرة المطلقة، وهي المقولة التي يعبر عـــنها مـــذهب هـــيغل. وتبعاً لهذا فإنّ تاريخ الفلسفة كل متصل الحلقات تدفعه ضـــرورة داخلية، وهو تقدم عقلي تختفي فيه العرضية، فتاريخ الفلسفة محدد تحديداً مطلقـــاً كـــتحديد الأفكـــار الشاملة تماماً، والقوة الدافعة لهذا التاريخ هي الجدل الداخلـــي لـــصور المذاهب الفلسفية، وهذا يؤكد أنّ كل فلسفة كانت ولا تزال ضـــرورية، فليس منها ما اختفى وزال، وإنما تدخل بوصفها عناصر إيجابية في كل واحد، وينبغي التفريق بين المبدأ والجزئي لهذه الفلسفات، وبين التحقق الفعلي لهذا المـــبدأ مـــن خـــلال الخارطة الكلية، فالمبادئ باقية، وآخر فلسفة هي نتيجة لكل الفلسفات السابقة، ومن هنا فلا توجد فلسفة تمّ دحضها وتفنيدها، لأن ما يدحض ويفنّد ليس هو مبدأ الفلسفة، وإنما ينصبّ التفنيد على القول بأنّ المبدأ ليس له طابع نهائـــي[97]. سيفـــضي هـــذا النسق المتدرج إلى اعتبار فلسفة هيغل ذروة النشاط الفلـــسفي، لأنها دمجت وصهرت وطوّرت وتمثّلت كل شذرات الفلسفات السابقة

وعناصـــرها ومقولاتها ونتائجها. فإذا علمنا أنّ هيغل يضع هذه الفلسفة، باعتبارها آخـــر دوائـــر فلـــسفة الروح، فهذا يعني أنّ فلسفته هي فلسفة المطلق، فلسفة الله والكون والوجود وكل شيء.

علّـــق ســـتيس على النتيجة التي قررتها فلسفة هيغل بوصفها تاج الفلسفات كلها، بل والنشاط الإنساني بأجمعه، قائلاً: إنّ هذه النتيجة تجعل هيغل يصل إلى لغز محـــير مـــا دامت تلك النتيجة تعني أنّ الغاية الوحيدة للكون كله بكل ما فيه من مـــدارات فلكية شاسعة لا بد أن يصل في النهاية إلى الفلسفة الهيغلية، وهنا يقترح ســـتيس ضـــرورة أن تستبدل بالهيغلية، الفلسفة الحقيقية الأخيرة النهائية على نحو مطلـــق والـــتي ستكون في هذه الحالة هي العلم بكل شيء، ومن ثمّ ستكون هذه الفلـــسفة مثلاً أعلى يصعب تحقيقه، لكي تبدو النتيجة التي توصل إليها هيغل أقل ألغازاً. فالعقل الفلسفي الذي ينبغي أن يحيط علماً بكل شيء لن يكون سوى العقل الإلهي، ولن يكون ملغزاً أن نقول أنّ غرض الكون هو التحقق الكامل للعقل الإلهي في الوجـــود الفعلـــي، والقول بأنّ هيغل ينظر إلى مذهبه على أنه هو هذه المعرفة الأخيرة المطلقة قول يتضمن بغير شك عنصراً من عناصر المفارقة[98].

جـــاءت فلسفة هيغل باعتبارها خاتمة الفلسفات، فكل ما جاء قبلها إنما كان محكوماً بغاية واحدة لا غير، وهي أن يكون رافداً في الفلسفة الهيغلية، وكل ما يأتي بعدها لا معنى له، لأنه لن يعثر على مقولة أسمى من تلك تمثلها هذه الفلسفة، وهي مقـــولة الفكـــرة الشاملة التي اُستخلصت عبر مخاض طويل استمر آلاف السنين، وأســـهمت فيه شعوب الأرض كلها، فتبلورت في صياغة شاملة ووافية ومعبرة عن المعـــنى الكلي للحياة. وبهذا توقف جريان الفكر البشري، لأنه بدأ يصب مياهه في هـــذا المحيط اللانهائي الذي هو الهيغلية. توقف الجدل لأن المقولة التي كان يريد أن يـــستخرجها خرجت فعلاً بصورة وحدة مركّبة أبدية، ليس لها أن تنقسم، لأنها لا تحـــتمل الانقسام، وعلى هذا توقفت تروس التاريخ وآلاته عن العمل، لأنها سعت مـــنذ بدء الخليقة من أجل غاية واحدة ووحيدة وهي تحقيق الفكرة الشاملة، حيث يـــصبح بالإمكـــان إدراك المطلق إدراكاً عقلياً صافياً خالصاً بعيداً عن كل تجسّد وتخـــيّل، إذ تزال الحُجب، ويُنقض عمل المجاز، وتمارس المباشرة الحرة فعلها العقلي المحـــض في فعل الإدراك إذ ستكون في آن واحد ذات الإدراك وموضوعه. وتدوم هـــذه الممارســـة العقلية إلى الأبد إذ لا تقدم لأنه ليس ثمة تناقض. وبما أنّ الهدف

الحقيقي تم تحقيقه عبّر عملية الاطّراد التاريخية طويلة الأمد، فلا بد من بلوغ النهاية المنتظـــرة، إذ تـــذوب كـــل التناقضات في كتلة متجانسة لا تحتمل التناقض، لأنها الخلاصة الأخيرة والنهائية لكل التناقضات.

5.3. نقد الفلسفة الهيغلية

1.5.3. نقد النسق المغلق

أعلنت الفلسفة الهيغليّة عن نفسها في مطلع القرن التاسع عشر بوصفها أكثر الفلـــسفات شمـــولاً وسعة وخصباً. والحقيقة لا يمكن تحت أي اعتبار القول بأنّ فلسفة هيغل لم تكن كذلك، فقد اختزلت الفلسفات التي سبقتها إلى مجرد عناصر ومكـــوِّنات في نـــسقها العام، وأدرجتها في وظيفتها بعد أن أخضعتها لصيرورة التاريخ والوعي، وبذلك تجاوزت الفلسفات الأخرى في أنها لم تكن فلسفة جزئية تعـــنى بمفاهيم محدودة، إنما اصطنعت إطاراً دمج المفاهيم كلها في جدل صاعد، بحيث تجدد المفاهيم ذاتها من خلاله بالتوالد المستمر الذي يدفعه التناقض. كما أنها لم تمتثل لوصف الواقع كما هو، إنما قدمت تفسيراً لكل شيء، وبهذا فإنها فلسفة لهـــا وجهة نظر في الوجود مستخلصة من فروض منطقيّة تنطوي على كثير من الـــشمول والكلـــية. ولأنها طرحت نفسها بوصفها فلسفة إنسانية، صار العالم مـــضمونها، فقـــدمت تفسيراً لكل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والدينيّة والفنية والعقلـــية.. إلخ. ويكشف نسقها العام عن خاصية الشمول المكينة فيها. كانت أولى أهـــداف فلسفة هيغل، فضلاً عن تفسير العالم، هو طرح فلسفة بديلة تقوم بإعـــادة الـــوحدة والانـــسجام للـــثقافة الغـــربية التي تنازعها التياران العقلي والتجريبـــــي، ولم تفلـــح الفلسفة الكانتية في حل التناقض فعلياً وعلى مستوى الممارسة.

حينما شرع هيغل في مهمته الفلسفية وجد العقل، وهو الفكر في أعلى صورة محكمـــة، ممزقاً تمزقاً عميقاً، ذلك أنّ كانت فصل الشكل عن المحتوى، والفكر عن «الـــشيء في ذاته» وملكة المعرفة عن موضوع المعرفة، وكان هدف هيغل أن يجد حلاً لهذه التناقضات، وأن يعيد الإمساك بكل عناصر الفكر الفلسفي. ويمتلك كل عناصر العقل، تلك العناصر التي وصلت إليه في حالة من التفكك والتضارب، وهذا الهـــدف بحـــد ذاته هو الذي يحتضن منهج هيغل وفكرته المركزية ومؤداها: الوعي

بالـــوحدة التي لا حدّ لثرائها بين الفكر والواقع، بين الصورة والمحتوى، وهي وحدة ضرورية متضمنة في نـــزاعات الفكر الداخلية[99].

يتـــضح أنّ هـــيغل أحس بتعارض الثنائيات الضدية، وفي الغالب وجد أنها ممتـــنعة عـــن الحل إذا ما عولجت طبقاً لمرجعيات متصلة بها، ولا بد من تركيب منهج يحوّل التعارضات بينها إلى حركة تفاعل بدل تناقض. وإذا درست الثنائيات الـــضدية في الفلـــسفات التي سبقته، ودرست ذاتها في فلسفته، يتبيّن بوضوح أنّ هـــيغل اشـــتّق علاقـــات بينهما تقوي تفاعلها بدل أن تسهم في زيادة تفككها وتضاربها.

إنّ نظـــرة سريعة إلى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر، تكشف أنّ الثنائـــيات كانت تمارس دور الموجهات الأساسية في تلك الفلسفات، وبغضّ النظر عن الحكم بصدد النجاح الذي حققته فلسفة هيغل في توحيد تلك الثنائيات، فإنها شقت طريقاً ثالثاً بين الاتجاهات الحسية التجريبية عند لوك وهوبز وهيوم من جهة، والاتجاهات العقلية المثالية عند ديكارت وسبينوزا ولايبنتز وكانت من جهة أخرى، فقد سعى هيغل لإعادة إنتاج مختلفة، وإعطاء معنى آخر لتلك الثنائيات الراسخة في الفكـــر الفلسفي آنذاك مثل: الذات والموضوع، الوجود والماهية، الفكر والواقع، العقـــل والحس، الصورة والمادة، القبلي والبعدي. وبواسطة الجدل تمكّن هيغل من تجاوز هذا الازدواج وإدخال علاقات جديدة بين هذه الثنائيات، وكان منطقه هو المنهج الذي حلّ هذه الإشكالية المركّبة.

مـــن ذلك أنّ التصوّر هو الطريق الثالث الذي يجمع بين أنصار الوجود، وهم الطبيعـــيون، وأنصار الماهية، وهم المثاليون، وفي داخل مقولة الوجود نفسها نجد أنّ المقـــدار هو الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين «الكيف» الذي تقول به المثالية و«الكم» الذي تقول به التجريبية، وفي «الكيف» نجد أنّ الموجود لذاته هو الطريق الـــثالث الذي يحل التناقض بين «الوجود» الذي تقول به المثالية و«الموجود» الذي تقول به التجريبية. بل وفي داخل الوجود نفسه تظهر «الصيرورة» بوصفها الطريق الثالث الذي يحل التناقض بين «الوجود» المثالي و«العدم» التجريبـــي، فإذا انتقلنا إلى «الماهية» وجدنا أنّ «الواقع» هو الطريق الثالث الذي يتم فيه إلغاء التناقض بين «الماهية» التي تقول بها المثالية و«الظاهرة» التي تقول بها التجريبية، وفي «التصوّر» يحـــل التعارض بين «ذاتية» المثالية و«موضوعية» التجريبيّة، وعلى هذا المنوال فإنّ

المـــنطق الهيغلي الثلاثي الأركان كان يمتص التعارض بمعناه السلبـــي، وبه يستبدل معنى التناقض المتفاعل الذي يتمخض عن تركيب ثالث[100].

معلـــوم أنّ نسق الهيغليّة ينهض على التفاعل الجدلي بين العناصر الذي يؤدي تعمـــيق التعارض فيه إلى مركب جديد. وهذا النسق الكلي خير مرجعية تفسر كل موضـــوعات الفلـــسفة الهيغلية بدءاً بالمنطق، مروراً بفلسفة الطبيعة، ووصولاً إلى فلسفة الروح. والواقع فإنّ هذا النسق بالنتائج التي أفضى إليها، كان مثار جدل بين نقاد هيغل، وقد جرى فحص واستقصاء لمكونات النسق الهيغلي وطعن فيه، وطعن في المضمون الذي عبّأه فيه هيغل، فعدَّ المنطق على سبيل المثال نموذجاً لـــ «الجنون النظري» وضرباً من «القوانين الحديدية» كما يقول بوبنر الذي يمارس نقده قائلاً: ينـــتج الـــنموذج الجـــدلي للعلاقات وفقاً لتعدد المفاهيم بقدر ما تنشأ من توترات وتنافـــرات بين المفاهيم، وهذه التوترات تنشأ بقدر ما يدّعيه كل مفهوم لنفسه من الـــشمول، ومن ثم يجعل من كل مفهوم مختلف في المضمون منافساً له، فإذا ظهرت دعـــوى الشمولية، أصبحت المفاهيم على الرغم من اختلافها في المضمون متنافرة إحـــداها مع الأخرى، لأنها وإن كانت تشير إلى شيء آخر، لا تفسح مكاناً خالياً إلى جانـــبها للمفاهـــيم المتبقية، المفاهيم التي يتناولها منطق هيغل تأتي مرتبطة بنظرة شـــاملة، أو بصورة للعالم تسعى إلى إدراج الواقع كله تحت مفهوم واحد. ويبرهن علم المنطق على ما في هذه الصور من قصور، بأن يبيّن كيف ينتقل المرء بالضرورة مـــن صورة إلى أخرى بحيث لا يكون أي موقع يتخذه هو الموقع النهائي الشامل، ومن هذه الناحية يمكن أن يؤخذ المنطق على أنه نقد للميتافيزيقيا التقليدية، أما فيما يـــتعلّق بالوظـــيفة النقدية للمنطق، فثمة تماثل واضح مع الإجراء الذي يتخذه علم ظهـــور العقـــل، ففـــي كلتا الحالتين تتعلق المسألة بإثبات الافتقار إلى أي أساس لدعاوى الشمول للمواقع ذات الجانب الواحد. فلقد أقيم الاستقلال الذاتي للمنطق على أنّ الجدل لا يخضع لمزيد من التحديدات العرضية. فكيف يتلاءم هذان الشيئان معاً؟[101].

لا يخفـــى أنّ هـــذا الناقد قد أثار انتباهه أمر عدم التوافق بين القواعد القبليّة المتـــصورة المنطقـــيّة للجدل والظواهر الفعلية القائمة في الواقع التي أدخلت عسفاً لتخـــضع لـــتلك الأطـــر. والانفصال بين النظام المنطقي ومضمونه استرعى انتباه مـــاركس الـــذي نقد كل ذلك، مؤكداً أنّ محتوى المنطق الهيغلي هو محض عقل،

ولـــيس ثمة تاريخ حقيقي للمضمون الذي يدّعيه، لأن العالم لديه يبنى بالفكر وليس العكـــس، إلى ذلـــك فإنّ جدالات المنطق إنما هي تفاعلات عقلية خالصة مجردة لم تنـــزل منـــزلة الواقع الفعلي[102].

ومعروف أنّ هيغل يقول بأن «موضوع الفكر لا يجول في أخيلة وأشكال بل في تـــصورات»[103]. ولكنه حكم هذه التصورات بقانون متدرج سيؤدي لا محالة إلى الـــتعارض بـــين الفكـــر والتـــصورات، باعتبار أنّ موضوع الفكر هو الواقع والتصورات عقلية. ولأن هيغل بنى نظاماً كاملاً ينبغي أن يعبر عن الحقيقة المطلقة، فإنـــه أدان نفـــسه لأنه يبسّط تجريدياً التطور كله للطبيعة والمجتمع وتاريخ العلوم والفلـــسفة، ليـــصل بذلك إلى أن يعلن، باكتمال نظامه، نهاية التاريخ، ونهاية كل تطـــور. لقـــد كـــان ثمة تاريخ ولكن لن يكون تاريخ في المستقبل، فالعالم يتوقّف والنظام القائم تقدسه الفكرة المطلقة[104].

اتجـــه نقـــد غارودي إلى المصير الذي آلت إليه الهيغلية، فالتناقض القائم بين مـــنطقه مـــن جهـــة ومضمون فلسفته من جهة أخرى هو الذي حدد مصير تلك الفلـــسفة التي عرضت نفسها على أنها فلسفة خالدة لأنها خاتم الفلسفات، فالمنطق يقـــود إلى تأكيد لا يقبل اللبس، وهو أنّ كل الضرورات التي تنهض لوجود ما هو كـــائن، تعمـــل نفسها على زواله، فكل شيء في الطبيعة والتاريخ والفكر خاضع لـــنظام المـــوت والولادة، فموت القديم هو في آن ولادة الجديد، وعلى هذا يطَّرد الـــنظام في الزمن إلى ما لانهاية، أما مضمون فلسفته، فما هو إلاّ شيء مكتمل، هو المطلـــق، ودعـــواه أنه بلغ الحقيقة المطلقة النهائية تقوده إلى أن يضع نفسه في آخر الأزمنة، وينشئ شيئاً جامداً خالداً لأن منظومته تتعلق على هذا المضمون عند حد معين.

هـــذا التـــناقض الأساسي في فلسفته يفسر نوع التأويلات التي أوِّل بها فكر هـــيغل. وهـــنا يمكـــن تقسيم المؤوّلين إلى فرق مختلفة أخذت كل منها ما يوافق منظورها. فهنالك أولاً فرقة أخذت مضمون الفلسفة الهيغلية باعتبارها إيديولوجيا لتبرير الواقع والقبول بالوضع القائم، وبخاصة أفكاره حول الدولة الشاملة التي يرى هـــيغل أنّ فيها وحدها يستطيع الفرد أن يحرز واقعيته وقيمته. هذا الاختيار أخذ به غـــلاة الـــيمين الهيغلـــي الداعين إلى النـــزعة الجرمانية، وأفضى إلى ظهور أعنف حـــركات التعصب العرقي من خلال النازية. وضمن هذا الفريق هناك من لم يهتم

بموضـــوع الدولـــة والمجتمع مباشرة، إنما انصرف اهتمامه إلى ما يتصل بتصور الله وموقعه في فلسفة هيغل وهؤلاء ركّبوا لاهوتاً متصلاً بالهيغلية مثله بعض اللاهوتيين البروتستانت وحتى الكاثوليك. إلى جانب هؤلاء ظهر فريق اهتم بالنظام المنطقي في الهيغلية الذي يكشف التناقضات في جوهر العالم، واستأثر باهتمامهم موضوع وعي التـــناقض والانقسام(الذي استعاره هيغل من المسيحية) وشغلهم التصور المأساوي للعالم والإنسان، وأبقوا على جذوة التناقض والانقسام دون أن يمضوا مع هيغل إلى تـــركيب آخـــر، لأنهم اعتبروا الفعل المأساوي مكيناً في جوهر الإنسان ولا يمكن تجاوزه. ويندرج في هؤلاء الوجوديون وكل أصحاب التأويلات الوجودية. وهنالك مـــن تمسك بالمنهج باعتباره أصلح وسيلة لكشف التناقضات، لكنه لم يوافق على فكـــرة أنّ مـــضمون تلك التناقضات هو الفكر، إنما هو العالم الواقعي حيث تولد الأفكار وتنمو وتموت، وعلى هذا فإنّ تجاوز التناقضات يتم ليس بجدلات المفاهيم والمقـــولات إنمـــا بتغـــيير الشروط المادية والتاريخية والاجتماعية التي أفرزت هذه التناقـــضات في العالم وفي الفكر، وهذا هو التأويل الماركسي وهو الأسلوب الذي أفاد من المنهج دون المضمون ودعا إلى استبداله بمضمون واقعي.

كـــان ماركس يقول في «رأس المال» «إنّ تسلسل الفكر، لدى هيغل، الذي جعـــل منه، تحت اسم فكرة، موضوعاً مستقلاً، هو خالق الواقع، وهذا الواقع ليس ســـوى ظاهـــرة خارجية لذلك الخالق، أما أنا فأرى، أنّ عالم الأفكار ليس سوى العـــالم المادي منقولاً كما هو ومترجماً إلى الروح البشرية»[105]، أما الفرق الأخرى فتـــشترك في أمـــر واحد، وهو الاستيلاء على جانب من جوانب الفلسفة الهيغليّة والمكوث عنده والاشتغال عليه، وهؤلاء مهما كان دورهم، فإنهم يبقون دون هيغل نفسه، في مرتبة أدنى بكثير مما كان عليه هيغل لأنهم وقعوا أسرى المقولات الجزئية. ويطرح غارودي اقتراحاً مؤدّاه أنّ الأسلوب الوحيد الممكن لـــ «تجاوز» هيغل هو أن يـــضع المرء نفسه في فكره الصاعد، أن يتبع جدله الداخلي، وأن يرفض إطاعة الأمـــر العـــسفي القاضي بإيقاف التطور والتقدم عند اللحظة التي ادعى هيغل فيها توقف التاريخ[106].

تعتـــبر فلـــسفة هـــيغل إحدى أعظم النماذج على إخضاع الواقع للمفهوم، وتاريخ الفلسفة الغربية في أخصب تجلياته إنما هو ممارسة المفهوم على الواقع، فمنذ أفلاطـــون وأرســـطو استبد المفهوم بكل شيء، وبدا الواقع يصاغ طبقاً لمقتضيات

المفهـــوم، ولا يـــصار إلى قلب العلاقة على وجهها الصحيح، وبلغ الأمر ذروته في فلسفة هيغل التي أسرت كل شيء في نسق مغلق من التصورات، فأحالت الإنسان والطبـــيعة والله إلى مفاهـــيم، ولما كانت فروض المفاهيم وبراهينها هي المتحكمة بالمنظومة الهيغلية، فقد أدخلت الوقائع على أنها تجليات للمفاهيم، أو بعبارة أخرى المفاهيم وقد اتخذت أشكالاً معينة داخل النظام. وأغلق ذلك النظام في النهاية على الفكرة الشاملة. ولكن هل انتهى البعد الحقيقي للمفهوم، بعده الواقعي؟ هل انتهى الإنسان؟ هل انتهت الطبيعة؟

يماثـــل هـــيغل في هذه النقطة ديكارت الذي انطلق في «الكوجيتو» من الأنا المفكـــرة لإثـــبات الموضوع القائم بوجوده خارج الأنا، وقد اعتبر هذا من أعظم إنجـــازات الفكر الحديث. والواقع أنّ ما يسوغ قبول هذا الأمر في الفكر الفلسفي هـــو استبعاد الفكرة المضادة، والقول بأنّ المفهوم هو الأصل. وقد ظلّ هذا التصور شـــائعاً إلى وقـــت قـــريب. فهيغل يرهن العالم بأجمعه، طبيعياً أو إنسانياً، لسلطة المفاهيم وجدالاتها، وبذلك يستخلص عالماً لا علاقة له بعالمنا، إنّ العالم الهيغلي من صوغ المفاهيم، وما إن تظهر إمكانية ملامسة بين «عالم المفاهيم» و«عالم الواقع» إلاّ وينهار عالم هيغل الذي توقف عند لحظة معينة، واكتمل في صورة معينة، فيما مـــضى العـــالم الحقيقـــي بتناقضاته مجتازاً أسوار المفاهيم، ممارساً حريته بمعزل عن «مفاهيم» هيغل.

2.5.3. نقد أنظمة التمركز

ربطـــت فلسفة هيغل نفسها بمنظور متصل بفكرة التطور التي أشاعتها فلسفة الـــتاريخ في القرن الثامن عشر، وهي الفكرة القائلة بأنّ العالم محكوم بغاية حتمية يحقق بها ذاته، وصولاً إلى نهاية تذوب فيها التناقضات، وفلسفة هيغل وثيقة شديدة الأهمية من وثائق فلسفة التاريخ هذه. وقد بنت هرمها الفلسفي على قاعدة عريضة تشمل العالم كله، وشأنها في ذلك شأن فكرة الهرم، فكلما ارتفعت ضاقت مساحة القاعـــدة إلى أن تلتقي سطوحه بنقطة أعلى تمثل قمة الهرم، وهرم الفلسفة الهيغلية ينتهـــي بـــنقطة هي المركز الأعلى للهرم، وهي فلسفة هيغل التي يفرضها السياق المنطقـــي لبنائها الهرمي، وتحت هذه النقطة العليا، تظهر الفلسفة الجرمانية، وتحديداً المثالـــية الألمانـــية، ويلي ذلك جملة النشاط الفلسفي في القرن الثامن عشر بعد أن

انـــصهر في تيارات عقلية وتجريبية لها امتداداتها في تاريخ الفلسفة الغربية وتعود إلى الحقـــبة الإغريقية، وثمة نسغ حي يتصاعد في هذا التشكيل الهرمي يبدأ من القاعدة الواسعة، ويتصاعد إلى أن يبلغ منتهاه في فلسفة هيغل.

ويتركب التشكيل المذكور من عناصر مادية وبشرية وفكرية ودينية وفنية... إلخ. وهـــو يخضع لمبدأ الغاية الأرسطي إذ ينشد الأدنى الارتقاء إلى الأعلى ليحقق كمالـــه، فهـــو مـــسوق بفكـــرة الارتقاء التي تطرح دائماً المظاهر السلبية وتغني الخصائص الإيجابية إلى أن يتحقق الصفاء المطلق والسمو النهائي في الفكرة الأخيرة. أدخـــل هيغل عناصر التشكيل في هذا الإطار المنطقي المجرد، مفترضاً أنّ كل شيء يـــبدأ مـــن القاعدة التي افترضها للهرم، ثم يتصاعد في حركة متدرجة إلى الأعلى، يتخلص فيها من شوائبه إلى أن يصل إلى الذروة وقد نُقّي من كل العوارض السلبية الـــتي كان يتصف بها، ذلك أنّ كل شيء في منظومته الهرمية هو مقولة عقلية ليس إلاّ. وتبدأ الأشياء والعناصر المكوّنة لمضمون فلسفة هيغل من لحظة رمزية هي لحظة الإدراك الحسي المباشر وثم تتطور إلى النهاية وهي الإدراك العقلي الخالص للمطلق، وفـــيما يخـــص مضمون هذا النظام، فإنّ أولى تجلياته تبدأ، حينما يعلن التاريخ عن نفـــسه الواعية بأبسط مظاهرها وذلك من مكان يقع في أقصى الشرق. وعلى هذا تبدأ رحلة العقل من لحظة ومكان رمزيّين، وهي رحلة تنشد فيها الأشياء بوصفها مكـــونات فكـــرية بلوغ غايتها الأخيرة، في المرحلة الأولى تأخذ الفنون والأديان والأفكـــار أبسط أشكالها، لأنها لم توفّق في التعبير عن المضمون الروحي للعالم، في الـــشرق تبدأ التأملات الساذجة والأفكار البسيطة غير الواعية، يبدأ الفن بتخبطاته وألغازه الرمزية، ويبدأ الدين الطبيعي حيث تعبد ظواهر الطبيعة، لأن الوعي الحسي المباشـــر ليس له القدرة على تجاوز هذه الحجب التي تحول دون النفاذ إلى الأشياء، فالإنـــسان الشرقي لم يتوفر على قدرة الانفصال عن الأشياء ليستخلص منها فكرة أو مفهوماً، فظلّ في فنونه وديانته أسيراً لخبراته الحسية المباشرة.

حـــدث الانـــتقال على يد اليونانيّين بوصفهم جنساً يمثل مرحلة أسمى، وهم الذين سينجزون المهمة التي أخفق الشرقيون فيها، سيفلحون في إحداث الانفصال واستنباط المفاهيم لأن الروح عندهم غادرت منطقة الحس الذاتي المباشر، وانتقلت إلى المـــرحلة الموضـــوعية. ستظهر الفنون الحقيقية المعبرة عن المضمون باتزان يماثل درجـــة وعـــي الإنسان، وستظهر الديانات الفردية الروحية على أنقاض ديانات

الطبيعة، فيفلح الإغريقي في إدراك معنى الحرية الحقيقية، وبذلك يظهر لأول مرة التفكير الفلسفي الذي هو نشاط أسمى من نشاطي الفن والدين، أسمى منهما لأنه خطوة أكثر تقدماً في إدراك حقيقة المطلق كما هي بوصفها عقلاً خالصاً، وسيرث الرومان هذه التركة المتنوعة ويدفعون بها إلى درجة أعلى من التنظيم، إذ تأخذ الأفكار والتصورات والتجليات بعدها «الواقعي» في مؤسسة الدولة والمجتمع المنظّم، وينتقل هذا الإنجاز إلى الغرب الذي أفلح في تطوير إمكانات هائلة في الاقتراب إلى الهدف النهائي للتاريخ، لقد حقق فناً هو خلاصة الفنون البشرية كلها، هو الفن الرومانتيكي الذي انصهرت فيه المحاولات السابقة وأصبح أكثر الفنون قدرة على التعبير عن مضمونه الروحي، بل إنّ هذا المضمون لحضوره فاض على شكله وتمرّد عليه، فأصبح مضموناً يعلن عن نفسه متحدياً الشكل الفني.

وفي الدين ظهرت المسيحية بوصفها الديانة المطلقة التي أنهت دور الديانات الطبيعية والفردية الروحية، فهي إذن الديانة الأكثر كفاءة وقدرة على تمثيل الحقيقة المطلقة، وأخيراً ظهر الفكر العقلي والعلمي، الفلسفي الذي تراكم منذ الإغريق إلى الجرمان ليعلن انتصاره النهائي في كشف حقيقة الكون وحقيقة المطلق، وقاد هذه الإنجازات الغربيون، وعلى رأسهم الجرمان حيث يأخذ الفن معناه، ويأخذ الدين قيمته، وتظهر الفلسفة بشخص هيغل على أنها إشارة الختام في هذه المسيرة الصعبة والطويلة التي قدّر لبني الإنسان أن يخوضها منذ اللحظة الأولى إلى أن تحقق المضمون الكامل لفكرة الحياة، حينما حلت الفكرة الشاملة محل التناقضات والتعارضات والتمزقات والانقسامات التي بمقدار ما كانت تكشف عن نقص في كل شيء، فإنها تدفع إلى ظهور الفكرة الشاملة باعتبارها الغاية النهائية لكل شيء.

وعلى هذا تمركز كل شيء في فلسفة هيغل، تمركز فيها نشاط العقل الخالص بعد أن تخلّص من تجسيداته الفنّية وتمثيلاته الدينية، واكتسب شفافية مطلقة في إدراك المطلق، وذلك في محيط أعم هو ألمانيا القرن التاسع عشر، وفي محيط أكثر عمومية هو الغرب الحديث إذ انصهرت إنجازات فلسفات العلم التجريبي في منظومة هيغل (الواقع أنها ظهرت باهتة وقاصرة) واندمجت إنجازات الفلسفات العقلية فيها (الواقع أنّ هذه قد بولغ في الاهتمام بها في فلسفة هيغل). وتشكلت كتلة خطابية تمركزت فيها المعطيات الفكرية على أنّ الغرب هو الحقيقة المطلقة

نفسها، وأعيدت صياغة ماضي الغرب بصورة توافق حاضره، وأنتجت أصول عرقية وثقافية ودينيّة بسيطرة وتوجيه من الرغبة بالتفوق، بل من واقع التفوّق، فأصبحت تلك الأصول ركائز تؤصل الغرب في خارطة الوجود الإنساني بشرياً ودينياً وفكرياً. والأهم من كل ذلك تمت صياغة شعور موحد بالهوية الفكرية والوعي المتماسك، بحيث ظهر الغرب الحديث على أنه الوعي بأسمى أشكاله، الوعي في ممارساته الخصبة والمتنوعة، فيما يتخبط العالم في تناقضات وتعارضات لا معنى لها. وحسب المفاهيم الهيغلية، بلغ الغرب مرحلة الفكرة الشاملة، بلغ نهاية التاريخ أما العالم – الذي هو مجرد مقولات في فلسفة هيغل – فما زال يخوض تناقضاته، سعياً لبلوغ النهاية التي سبقه إليها الغرب.

وهنا تظهر تناقضات الفلسفة الهيغلية بوضوح، ففي الوقت الذي قال فيه هيغل بأنّ العالم محكوم بتطور مستمر يفضي إلى نهاية ما، كان يتحدث عن العالم غير الغربي، بخاصة إفريقيا وآسيا على أنها كيانات ثابتة وجامدة، وقد اختزلها إلى أمثلة توافق أجزاء المنطق لديه و لم يخضعها للصيرورة التاريخية التي يقول بها. ففي خطابه نجد أنه يتحدث عن الصين والهند وفارس بوصفها أنماطاً ثابتة، فلا فرق لديه بين ظاهرة وقعت قبل آلاف السنين وظاهرة وقعت في عصره، لأنه ثبَّت المشرق على أنه صورة للسكون والجمود، وكثيراً ما أصدر أحكاماً قيميّة قطعيّة بصدد طبائع الإفريقيين والآسيويين وفنونهم ودياناتهم وتقاليدهم وثقافاتهم. أقصى هيغل اعتماداً على نسق ثقافي محمّل بدلالات معينة، أنساقاً ثقافية أخرى، وحكم ببطلانها، منطلقاً من فكرة التفوق والتفاوت والتمركز التي تشكل لبّ فلسفته. قامت فلسفة هيغل على أساس دمج الذاتي بالموضوعي وصولاً إلى المطلق، وصاغت بذلك شعوراً خاصاً، هو الشعور الذي يرى في نفسه قيماً أفضل مما في غيره، لأنه تجاوز إشكالات الذات والموضوع، وعلى هذا تعد فلسفة هيغل «قمة ما وصل إليه الشعور الأوروبي»[107].

إن هيغل في عموم فلسفته يتقدّم بوصفه مؤرخاً للذاتية الغربيّة وأحد بناتها العظام ووصفه لمراحل بناء تلك الذاتية، الهدف منه صياغة شعور متماسك بالانسجام والوحدة، فهو يقوم بمهمة لإعادة بناء الحضارة الغربية، فدراسته للمفاهيم والتصورات السابقة لا تعنيه إلاّ بقدر كونها مكونات أولية في أفق أرحب هو الفكر الغربي، ومن الواضح أنّ تحليل هيغل للذاتية الغربية قد تجلّى في تجسيد

الوعـــي الغربـــــي بشكل مجرد في المنطق والجدل. وبذلك وحّد هيغل بين الوعي والتاريخ، ووجد ذلك التوحيد أشكاله في الدولة والدين والقانون والفن(108).

ظهـــر الغرب كتلة متماسكة وقوية وفاعلة في خطاب هيغل، وأدى ذلك إلى مـــزيد من التمركز الغربـــي في الفكر بأنماطه وضروبه وفي الممارسات الاقتصادية والـــسياسية والثقافـــية، ذلك أنّ رؤية هيغل تؤكد أنّ الغرب هو المسيرة الطبيعية القـــويمة للـــتاريخ، بدءاً من العصور القديمة مروراً بالوسطى حتى الوقت الحاضر. اللاتاريخـــية والخواء التاريخي هما النصيب الطبيعي لكل ما لا يتجه نحو الغاية ذاتها. ضـــيق الأفق والإقليمية الساذجة هذه ميزة كل الحضارات. الغرب، مفتتناً بمفهوم القـــدر التاريخي الفريد الذي يراه في نفسه، كما كان مفتتناً بفكرة السيطرة العالمية والتوســـع، قـــام بعملية تمثّل فكري للحضارات الأخرى، ولم يستطع تقبّل فكرة اختلاف الآخرين عنه قبولاً فعلياً يجعله ينظر إليهم ضمن مقولات خاصة بهم وليس بـــه، فقد ثبّت الغرب خصوصية الحضارات الأخرى وعيّن بُعدها بوسيلة تناسب انتـــصار إقليميته الثقافية الضيقة، قارنها بنفسه، ليس من حيث المفاهيم المطلقة فقط بل أيضاً من حيث التصنيفات التي يستخدمها لإدراك ذاته(109).

أســـهم هـــيغل، أكثر مما فعل أي فيلسوف غربـــي حديث في تعميق صورة التمركـــز الغربـــــي القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقلياً وثقافـــياً ودينـــياً وعرقياً، والعالم الآخر الأدنى والأحط في كل ذلك. فصاغ بذلك غرباً يتربع على هرم البشرية، ويدفع باتجاه تثبيتها في وضع يمكّنه إلى الأبد أن يظل في القمة.

الهوامش

(1) علـــي عـــبد المعطـــي محمـــد، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 238.

(2) ولتـــر ستيس، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، 1980، ص 19. علمـــاً أنّ ســـتيس يخـــصص الفصلين الأول والثاني من كتابه لبيان أثر الإيليين وأفلاطون وأرسطو وسبينوزا وهيوم وكانت في فلسفة هيغل، مما يغني عن التفصيل.

(3) أوردها زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، القاهرة: مكتبة مصر، 1970، ص 139.

(4) م. ن.، ص 139–140.

(5) هـــيغل، أصـــول فلـــسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، 1981، 1: 141–142.

(6) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، 2: 581.

(7) إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجيلية، القاهرة: دار الثقافة، 1985، ص 311.

(8) هـــيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، 1985، ص 79.

(9) كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود، دمشق: دار دمشق، 1972، ص 101.

(10) إمام عبد الفتاح إمام، النهج الجدلي عند هيغل، القاهرة: دار المعارف، 1985، ص 27.

(11) زكريا إبراهيم، ص 147–162.

(12) م. ن.، ص 163–164.

(13) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، ص 99، 106، 126.

(14) هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، بيروت: دار الطليعة، 1981، ص 17، 21، 26.

(15) ستيس، ص 444، 447، 615.

(16) هيغل، علم ظهور العقل، ص 34.

(17) بدوي، موسوعة الفلسفة، 2: 578.

(18) هيغل، أصول فلسفة الحق، 1: 80.

(19) هـــيغل، مـــدخل إلـــى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1980، ص 7، 29.

(20) أفلوطـــين، التـــساعية الرابعة، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970، ص 167

(21) هـــيغل، محاضـــرات فـــي فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار الثقافة، 1986، 1: 78.

(22) م. ن.، 1: 82، 83، 95.

(23) م. ن.، 1: 108.

(24) هيغل، أصول فلسفة الحق، 1: 83، 84.

(25) ستيس، ص 617، 618.

(26) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1990، ص 168.

(27) رمضان بسطاويسي، فلسفة هيغل الجمالية، بيروت: المؤسسة لجامعية، 1991، ص 8.
(28) هيغل، فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1981، 1: 12، 26.
(29) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص 31.
(30) هـيغل، فينومينولوجـيا الـروح، اختصار محمود شريح، القاهرة: دار لحضارة، 1995، ص 131.
(31) ستيس، ص 683.
(32) م. ن.، ص 684–686.
(33) م. ن.، ص 623.
(34) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص 6–7.
(35) هيغل، فكرة الجمال، 1: 11–12.
(36) روجـيه غـارودي، فكـر هـيغل، تـرجمة إلياس مرقص، بيروت: دار الحقيقة، 1983، ص 221–222.
(38) ستيس، ص 632.
(39) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص 144.
(40) غارودي، فكر هيغل، ص 225؛ وستيس، ص 635، 639.
(41) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص 129، 132.
(42) ستيس، ص 643.
(43) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص 136.
(44) غارودي، ص 229.
(45) ستيس، ص 644.
(46) م. ن.، ص 644.
(47) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص 137.
(48) غارودي، ص 231؛ وستيس، ص 653.
(49) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف، 1986، ص 284.
(50) ستيس، ص 647.
(51) م. ن.، ص 688.
(52) م. ن.، ص 691.
(53) زكريا إبراهيم، ص 427.
(54) حنفي، ص 171، 174.
(55) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، 1: 87.
(56) ستيس، ص 706.
(57) غارودي، ص 237.
(58) ستيس، ص 706.
(59) حنفي، ص 174.
(60) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ص 104.
(61) حنفي، ص 175.
(62) زكريا إبراهيم، ص 422.

(63) ستيس، ص 710.
(64) يوســـف حامـــد الشين، مبادئ فلسفة هيغل، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، 1994، ص 75.
(65) مرســـيا إلـــياد، مظاهـــر الأســـطورة، تـــرجمة نهاد خياطة، دمشق: دار كنعان، 1991، ص 149، 151.
(66) ستيس، ص 712–713؛ وحنفي، ص 176.
(67) غارودي، ص 236.
(68) ستيس، ص 716.
(69) المصدر نفسه.
(70) حنفي، ص 176.
(71) زكريا إبراهيم، ص 429–430.
(72) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ص 130.
(73) ستيس، ص 717.
(74) زكريا إبراهيم، ص 435، 452، 454.
(75) ستيس، ص 718–719.
(76) حنفي، ص 177.
(77) غارودي، ص 240؛ وستيس، ص 720.
(78) لوك، ص 73.
(79) حنفي، ص 178.
(80) م. ن.، ص 169، 178.
(81) هيغل، فينومينولوجيا الروح، ص 94.
(82) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية، 1991، ص 183.
(83) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 150.
(84) م. ن.، ص 181. وقد ترددت جملة الأفكار هذه في ص 145، 149، 151، 153، 156.
(85) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص 45.
(86) هيغل، فكرة الجمال، 1: 12، 21.
(87) لمتابعة اهتمام هيغل المبكّر بالدين نحيل على حامد الشين، مبادئ فلسفة هيغل.
(88) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992، 2: 327.
(89) ألبـــرت شفتزر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، 1980، ص 265.
(90) روجـــيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، ترجمة إبراهيم قريط، دمشق: دار دمشق، ص 11.
(91) غارودي، فكر هيغل، ص 234.
(92) ستيس، ص 723.
(93) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص 7.
(94) ستيس، ص 722.
(95) أورده حـــسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، 1985، 1: 122.

(96) إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيغلية، ص 372.
(97) م. ن.، ص 370.
(98) ستيس، ص 723.
(99) هنـــري لوفيفـــر، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، القاهرة: الفكر المعاصر، 1978، ص 11.
(100) حنفـــي، فـــي الفكـــر الغربـــي المعاصر، ص 194–195؛ ومقدمة في علم الاستغراب، ص 343.
(101) روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة: دار الثقافة، 1988، ص 231.
(102) ماركس، بؤس الفلسفة، ص 102.
(103) هيغل، علم ظهور العقل، ص 152.
(104) غارودي، النظرية المادية في المعرفة، ص 53.
(105) أورده غارودي، م. ن.، ص 30.
(106) غارودي، فكر هيغل، ص 252–253.
(107) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 145.
(108) رمضان بسطاويسي، فلسفة هيغل الجمالية، ص 63 و222.
(109) عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، بيروت: دار الطليعة، 1995، ص 77.

الباب الثاني

تأصيل التمركز وتجلّياته

الفصل الأول

التأصيل الفكري

واصطناع المعجزة الإغريقية

1. الإشكاليّة تعرض نفسها

تُثير الممارسات الفكرية التي دشّنها الأيونيّون والإيليون، واستثمرها هيرقليطس وانكساغوراس، واستقامت بوصفها منظومة فلسفية متماسكة على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو، جملة من الإشكاليات المركّبة التي تكاد تعطّل أي بحث يسعى إلى تقرير نتائج نهائية تتصل بهذه الحقبة المركزية من حقب التاريخ العقلي للفكر الإنساني. ويعود ذلك إلى أنّ تلك الإشكاليات تنتظم في مستويات متعددة، لا يفلح أحد منها في وضع حلول ناجعة للمشكلة التي يعالجها، وهي مستويات بعضها يتصل بالتاريخ ومناهجه وهو يقدّم وصفاً متدرجاً وخطياً للأحداث التي ظهرت في بلاد الإغريق منذ القرن السادس قبل الميلاد، مع ما ينطوي عليه مؤرخون معروفون مثل هيرودتس من نظرة إلى تلك الأحداث، تلك النظرة التي أفرزتها مقتضيات البحث التاريخي بمفهومه القديم، التي ليس من شأنها ترتيب الروابط بين النتائج والأسباب على أسس دقيقة، ناهيك عن أنّ ذلك التاريخ احتفى بالأشخاص على حساب الأفكار، وبعضها يتصل بالمعاينة الفلسفية لتلك الحقبة، ونقصد بها المنظور الذي من خلاله عولجت الظروف التي أحاطت بالممارسات الفكرية المذكورة، ومثال ذلك درجة الانكسار الواضحة بين ما كان أرسطو «يؤرّخ له» وبين ما كان يستحوذ عليه أو يقصيه. ويتصل بعضها الآخر بالحوامل التي حملت إلينا تلك الممارسات، وما تثيره من مواقف متباينة تتعلق بدرجة الكفاءة التي ينبغي أن تتصف بها تلك الحوامل التي هي مصادر تلك الممارسات، وهو مستوى يجد نفسه مشتبكاً لا محالة بالوسائل الشفاهية والكتابية التي عبّرت عن

روح تلـــك الممارسات، ويرتبط بعضها بجانب من الجهد الذي بُذل بهدف تأصيل لحظة التفكير الفلسفي الأولى جغرافياً وتاريخياً في أرض الإغريق.

وأخيراً – وليس آخراً – منظور تاريخ الفلسفة الحديث الذي افترض شفافية فائقـــة لتلك الممارسات، وتقصَّد أن يضفي عليها تصورات لاحقة تتصل بطرائقه ومـــناهجه ولا تتصل بحقبة التكوّن الأصلية لها، وكأنه بذلك كان يعالج مشكلاته مـــتخذاً من تلك الممارسات ذريعة لترتيب وصياغة إجراءات منهجية خاصة بذلك الـــتاريخ. وكل ذلك بما يؤدي إليه من نتائج كثيرة ومتباينة، اندرج في سلسلة من الإشكاليات التي يلزمنا أن نرتبها، بحسب المعطيات التي تتيح لنا مناقشة كل منها، أولاً بوصفها إشكالية منفصلة وقائمة بذاتها، كما يقتضيه المنهج هنا، وثانياً بوصفها إشـــكالية متـــصلة بغيرهـــا. حسبما يقتضيه منظورنا إلى تلك الممارسات الفكرية المـــتداخلة فيما بينها من جهة وفيما بينها ومظاهر التعبير الثقافي التي عاصرتها. إنها: إشكالية الفكر الفلسفي، وإشكالية المصادر، وإشكالية الأصول، التي نراها غاية في الأهمـــية، وسنقف في فقرات هذا الفصل على كل ذلك هادفين إلى استئناف النظر مجدداً بكل المعطيات المتوفرة عن الممارسات الفكرية الإغريقية، وعلى نحو خاص بما لـــه علاقـــة مباشرة بمفهوم العقل والعقلانية بوصفهما المحور الذي اعتبرته المركزية الغربية الأساس الذي تركّبت عليه الثقافة الغربية الحديثة.

لا يمكـــن تحقـــيق نوع من الاستنتاج العلمي إلاّ اعتماداً على مصادر موثوقة يطمـــئن إلـــيها. ومـــن المعروف أنّ الفيلولوجيا شغلت بتحقيق النصوص وتوثيق مصادرها، وقد استأثرت مصادر الفلسفة الإغريقية بعناية خاصة، باعتبارها الأصول الـــتي تحـــدّرت منها المذاهب الفلسفية المتأخرة، وعلى الرغم من تلك العناية، فإنّ الفيلولوجيا لا بدّ أن تصطدم بحقائق يصعب وضع حلول ناجعة لها. ولعلّ من أبرز الـــصعاب التي تشخص هنا، تلك المتصلة ببواكير التأليف القديم، وتحديداً المصادر المتأخرة التي حاولت وصف أفكار متقدمة استناداً إلى موروث شفاهي.

وهـــنا تتضاعف الصعاب، فلا يمكن الاطمئنان أولاً إلى حقيقة تلك الأفكار، ولا يمكـــن الاطمئـــنان ثانياً إلى أنها اندرجت كما هي في تلك المصادر، وثالثاً من المـــؤكد أنّ ســـياقاتها الشفاهية تشوهت حال اندراجها في سياقات كتابية. وتجد الفيلولوجـــيا نفـــسها عاجزة بإزاء هذه الإشكالية، واللجوء إلى المقارنة والبحث الـــدلالي والأسلوبـــي قد يكون مفيداً، إلاّ أنّ المشكلة الأساسية تظلّ معلقة، وهي

غمــوض الأفكار الأولى التي ذُوّبت هي وسياقاتها في مصادر متأخرة. وفي الغالب يُغــضّ النظــر عن سلسلة الإكراهات التي تمارسها السياقات المتأخرة في حق تلك الأصــول الأولى. وهــذه الــصعاب لا تتعلق بثقافة دون أخرى، إنما تشمل جميع الــثقافات، وبخاصــة الــشفاهية منها، إذ كان التواصل الشفاهي نسقاً مهيمناً في الــثقافات القديمــة عموماً. وإذا عرضنا الثقافة الإغريقية أمام جملة الكشوفات التي تأخــذ في الاعتــبار خــصائص الثقافات الشفاهية، نجد أنها، شأنها شأن الثقافات الإنــسانية الأخرى، نشأت عن أصول شفاهية، وأنّ كثيراً من أبرز ما ينسب إليها عُــرف شفاهياً، ومثال ذلك الملاحم القديمة، ومنها: الإلياذة والأوديسة المنسوبتان إلى هــوميروس وقــد أثــير حولهما جدل طويل كانت خلاصته أنهما ظلتا لقرون تنشدان مشافهة قبل أن يتم تدوينهما.

الخصائص الشفاهية للثقافات الأولى لا بد أن تؤخذ في الاعتبار حين يخصص الــبحث لمــرحلة كانت تعيش حقبة شفاهية، وبقدر تعلق الأمر بمصادر الفلسفة الإغريقية، فإننا نجد أنفسنا أمام مجموعة من النصوص المتداخلة التي يستحيل تثبيت هــوية محــددة لها، فالشذرات التي التقطتها المصادر المتأخرة أقل ما توصف بأنها جــاءت متناثرة دلالياً وسياقياً، وتجميعها بهدف استخراج أفكار وتصوّرات معينة مــنها، ينجذب في واقع الحال إلى السياقات التي وردت فيها فإذا استشعر الباحث عمــق الإكــراهات التي مارستها عليها تلك السياقات يصبح الحديث عن أفكار محددة فيها نوعاً من المغالطة غير المقبولة علمياً.

الــشذرات الأيونية والإيلية، وجميع ما نسب من شذرات إلى فلاسفة عاشوا قــبل أفلاطــون، يتضاعف الشك حولها بسبب التغيّرات التي تعرّضت لها، والنُبذ المتبقــية مــنها، يغلب عليها الطابع العملي المباشر، وهي صيغ تداولية معبّرة عن تجــارب، أو أنهــا تعــالج ظواهر معينة، وفي جميع الأحوال يصعب عدّها نصوصاً فلــسفية إلاّ على سبيل التجوّز، لأن النص الفلسفي يقتضي بيان الأسس التي تنظّم الأفكــار فيها، والشذرات تفتقر إلى ذلك، أما الومضات العابرة، والإيحاءات التي تبرز أحياناً في بعضها، فهي مما علق فيها من الأساليب الشعرية، وبخاصة أن بعضها كــان في الأصــل جزءاً من قصائد تفرّقت أبياتها، ولا تُعرف لها وحدة دلالية أو إيقاعــية. وإذا تقدمنا إلى حقبة أخرى يظهر لنا جانب آخر من إشكالية المصدر في الفلــسفة الإغريقية، فما إن نخلّف وراءنا مرحلة «الشذرات»، إلاّ ونجد أفلاطون

يعمّـــق جانب الإشكالية باصطناعه أفكاراً ينسبها إلى سقراط، ولما كان الأخير له رأي شـــائع في الكـــتابة، فإنّ درجة المصداقية، فيما ينسب لسقراط في المحاورات الأفلاطونية يتضاءل مع الزمن.

وكـــل مـــا يمكـــن إرجاعه إلى سقراط كان يترتّب ضمن تصور أفلاطوني، ويخـــضع للخصائص الأسلوبية الخاصة بمحاوراته، إلى ذلك تضاف السمات الأدبيّة للخطاب الأفلاطوني التي تتشكّل من جملة عناصر تخيليّة، وحكائية، ومجازية، تزيح ذلـــك الخطـــاب من دائرته الفلسفية إلى دائرة الأدب، فالمحاورة الأفلاطونية تُشغل بـــذاتها أسلوبياً، وكأنها خطاب أدبـــي يرتد إلى نفسه ضمن سياق مجازي خاص، فإذا عوملت على أنها خطاب فلسفي مجرد، صعُب استخلاص المقاصد الحقيقية منها إلاّ على سبيل التقريب والاحتمال. وليس الفلسفة الأفلاطونية وحدها المهجّنة من موارد كثيرة، إنما حواملها اللغوية أيضاً التي اندمجت فيها أساليب الدراما، والشعر، والأســـاطير، وغـــير ذلك، بما يوفر أدلة ليست قليلة على أنها وحدة أدبية تتضمّن كـــثيراً من العناصر الأدبية الخالصة. وتتركّب إشكالية المصدر في الفلسفة الإغريقية حـــين يـــصل الحـــديث إلى أرسطو، فالدور المزدوج الذي مارسه في حقل الفكر الفلسفي، مرة بوصفه فيلسوفاً وأخرى بوصفه «مؤرخاً»، جعل الإشكالية شديدة التعقـــيد. ومن الواضح أنّ الدور الثاني لم يكن يترتب، إلاّ في ضوء الدور الأول، فلـــيس من شأن أرسطو أن يؤرخ بتجرد للفلسفة، إنما كان يعنيه بالدرجة الأولى إجـــراء حـــوار متشعّب الغايات مع الأفكار الأخرى، من نتيجته أنه كان يقصي ويستحوذ معاً على الأفكار التي كان يعرض لها. وبهذا فإنّ خطاب أرسطو، بوصفه «مـــؤرخاً» لم يكـــن مـــن الشفافية بحيث يمكن عدّهُ وسيلة حمل فقط، إنما دُمجت محمـــولاته بالتصورات الأرسطية، وخضعت لسياقات تشكل إطاراً لفلسفة كتابية أكثر عمقاً وتنظيماً.

يـــبدو خطـــاب أرسطو، وبالذات ذلك الجزء الذي يورد فيه آراء الأوائل – ومثاله ما بعد الطبيعة – محفوفاً بكثير من الأخطار، إذا نُظر إليه بوصفه تاريخاً دقيقاً لـــتلك الآراء. فقد كان أرسطو يصدر عن وعي كتابـــي، وفي ضوء ذلك الوعي انطلـــق يـــركّب تصوراته حول ما وصل إليه من آراء الآخرين، فيما كانت تلك الآراء تكـــوّنت داخل سياق شفاهي مغاير، وكانت محكومة بصيرورة أقل ما يقال عنها، إن التغيّير فيها لا يمكن ضبطه، فإذا علمنا أنها تتصل بوعي شفاهي، فإنّ وجه

المفارقة يصبح معروفاً. وما يمكن أن نخلص إليه هنا، أن تلك الآراء غذّيت بمرجعيات أرسطية، قهرت في الأغلب مرجعياها الأصلية. ويحوم الشك أصلاً حول طبيعة تلك المرجعيات الشفاهية، لأنها لم تنتظم في حقول دلالية بسبب انعدام الوسائل التي تُثبّت تلك المرجعيات، وليس لدينا إلى الآن ما نطمئن بوساطته إلى أنّ كثيراً من المفاهيم التي ترددت لدى أرسطو، ونسبها للأوائل كانت تحمل الدلالة ذاتها التي يعرضها سياق أرسطو، والأرجح أنّ كثيراً منها لم يكن معروفاً، ولا يحتمل أن يُعرف إلاّ داخل منظومة فلسفية غاية في التجريد مثل الفلسفة الأرسطية، وبخاصة الجانب الميتافيزيقي منها.

فإذا صح هذا، أمكن القول إنّ أرسطو كان يعمل على مقولاته وبها. أو في الأقل كان يضفي عليها تصوراته، وتوجهها سياقاته توجيهاً يطابق فلسفته. وعلى أية حال، فإنّ إشكالية المصدر هنا، لا تقل أهمية عن إشكالية المنهج، فإذا كان المنهج قد حرَّف آراء الأوائل، وأقصى الينابيع والامتدادات سعياً وراء الوحدة والتماسك، فإنّ المصدر القديم، شفاهياً كان أو مدوناً، لا يُطمئن علمياً إليه كل الاطمئنان، فالجانب الشفاهي منه، لا يؤتمن من التغيير المستمر، إن لم نقل إنّ ذلك التغيير خصيصة ملازمة له، والمدوَّن سواء كان مشبعاً بالخصائص الأدبيّة، كما هو واقع الحال مع محاورات أفلاطون، أو يهدف إلى عرض آراء القدماء وتصنيفها كما هو الأمر مع أرسطو، فإنّ الأخذ به على أنه مصدر موثوق لا يقل خطراً عن الأول. فـ «الأدبي» منه يشعّ بإيحاءات متموّجة تُغيّب المقاصد المباشرة فيه. و«التاريخي» منه تشتبك فيه المواقف، وتتجلى فيه الإكراهات، وتتصادم فيه المرجعيات الشفاهية والكتابية، وتتعارض فيه السياقات في وضع مشتبك لا سبيل إلى فكّه، إلاّ بإهمال إحدى المرجعيات والأخذ بالأخرى، وهو أمر حتى لو تحقق بالفرض فلا يمكن البرهنة عليه، لعدم إمكانية استدعاء المرجعيات الشفاهية التي احتضنت ووجهت آراء الفلاسفة الأول.

رتّب تاريخ الفلسفة الغربيّة أصولاً جغرافية وفكرية للممارسات العقلية الأولى في الثقافة الإغريقية، وحدد بقعتين احتضنتا النشأة المبكرة لتلك الممارسات، وهما «أيونيا» وهي مستوطنة استعمرها الإغريق على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، و«إيليا» وهي الأخرى مستعمرة إغريقية تقع على الساحل الغربي في جنوب إيطاليا. وإلى هاتين المستعمرتين اللتين تترددان كثيراً في تواريخ الفلسفة الإغريقية،

تـــضاف مدينة، لم تستأثر بالاهتمام شأنهما، وهي «كرتون» حيث انبثقت، فيما يقـــال، أولى التعالـــيم الفيثاغورية. تمّ ذلك، في الأغلب، خلال القرن السادس قبل الميلاد وشطر من القرن الخامس.

وجـــرى إثر ذلك تصنيف للتصورات العقلية، وثُبّتت ثلاثة اتجاهات: اصطلح علـــى الأول بـــــ «العلم الطبيعي» وينسب إلى مفكري «أيونيا»، واصطلح على الـــثاني بـــ «ما بعد الطبيعة» وينسب إلى مفكري «إيليا». واصطلح على الأخير بـــــ «العلم الرياضي». وينسب إلى فيثاغورس. وإلى القائلين بالعلم الطبيعي نسب تفـــسير الكون استناداً إلى مبدأ محدد، تعددت ضروبه، فهو الماء مرة، والهواء مرة، والمـــادة غير المتناهية أخرى.. إلخ. وإلى القائلين بـــ «ما بعد الطبيعة» نسب القول بتفـــسير الكون تفسيراً ميتافيزيقياً. وإلى القائلين بـــ «العلم الرياضي» نسب القول بأنّ أصل الكون هو العدد. وسرعان ما اندمجت هذه التصورات الأولى في مذهبين، قـــال أولهمـــا بالأصل المادي للكون الذي يحكمه «عقل كلي» مبثوث فيه ورائده «هيرقليطس»، وقال ثانيهما بالأصل الميتافيزيقي للكون الذي يحكمه «عقل كلي» أيـــضاً، لكـــنه مفارق له ورائده «انكساغوراس». وتساوق هذان المذهبان، فكان اتـــباع الأول يـــرون أنّ الوجـــود محكوم بقانون الصيرورة والتحوّل الذي ينظمه «اللوغـــوس» فـــيما كان يرى اتباع الثاني أنّ الوجود محكوم بقانون الثبات الذي ينظمه «النوس».

ورث ســـقراط وأفلاطـــون وأرسطو هذه التركة، بكل تصوراتها الميثيولوجية وأعـــادوا إنـــتاجها فلسفياً، بما أفضى إلى بلورة اتجاه عقلاني مثالي، استبعدت منه أطراف من التصورات المادية، وغذّي البعد الميتافيزيقي في التصورات الأخرى، إلى أن اســـتقامت على يد أرسطو فلسفة عقلية غاية في التجريد تبوَّأ فيها العقل المطلق صـــرح الكون، واحتل فيها العقل الإنساني صرح الطبيعة. جهّز أرسطو تصوراته ببراهين عقلية ومنطقية ليجعل من تلك التصورات أمراً ممكن التطبيق. وهو مطمح كل فلسفة.

التاريخ الخطّي لتطور مفهوم العقل، كما استنبطه تاريخ الفلسفة الحديث من المـــصادر الإغـــريقية، ابتداء من القول بالمبدأ الأول وصولاً إلى ظهور فكرة العقل المطلـــق، يحتاج دائماً إلى نوع من استئناف النظر النقدي، الذي يهدف أساساً إلى معايـــنة اســـتراتيجية التمركز حول العقل في الفلسفة الإغريقية، وإضاءة الموضوع

الإشـــكالي الخاص باعتبار الثقافة الإغريقية ابتكاراً خاصاً صافياً وأصلاً حيّاً للثقافة الغربية الحديثة.

2. المدشّنون الأوائل: فرضيّة التأسيس

1.2. الأيونيّون: طاليس وانكسماندرس وانكساميس

يـــركّب نيتشه صورة خاصة لموضوع ريادة طاليس (حوالى 624–546ق. م) في الفكر الفلسفي، متسائلاً: إن كان يتوجب علينا أن نتوقف على الفكرة التي قال بها طاليس وهي «أنّ الماء هو أصل كل الأشياء»؟ ويضيف إلى ذلك تساؤله الآخر، وهـــو فـــيما إذا كانت تلك الفكرة من الجدارة بأن تؤخذ على محمل الجد؟ وكان جواب نيتشه هو: أجل، بالتأكيد علينا أن نهتم بالأمر، وسبب ذلك الاهتمام عنده، أنّ جملـــة طاليس المذكورة تطرح أسئلة غاية في الأهمية، فهي أولاً: تبحث بطريقة مـــا عن أصل الأشياء، وهي ثانياً: تتناول البحث في ذلك الأصل بعيداً عن السرد الخـــيالي الذي أورثه الشعراء، وهي ثالثاً تتضمن، بشكل جنيني، فكرةً مهمةً، وهي أنّ الكـــل هـــو الواحد. ويرتب نيتشه على هذه الفروض، النتائج الآتية: فحسب الـــسبب الأول ما زال طاليس ينتمي إلى طائفة المفكرين الدينيّين والخرافيّين، لكنه يخرج عن تلك الطائفة للسبب الثاني، ويظهر بوصفه مفكراً في الطبيعة، أما السبب الثالث، فهو الذي يجعل منه أول فيلسوف يوناني[1].

يتضح أن فروض نيتشه مرتبطة بالإيحاءات التي تصدر في كل اتجاه من عبارة طالـــيس، ومع أنه لا يبرهن فلسفياً على تلك الفروض، ولا يتمهل كثيراً بإزاء هذه الـــنقطة الحساسة، إنما يمضي إلى القول: إنّ طاليس لكل ذلك يُمثلُ مفصلاً أساسياً في ثنائـــية الاتصال بالأفكار السابقة عليه، والانفصال عنها في الوقت نفسه، لأنه، طرح السؤال الفلسفي الصحيح أول مرة في التاريخ، وهو يندرج في زمرة الأوائل الذين تأملوا في معنى الكون، فهو من هذه الناحية متصل بهم، لكنّه من جهة أخرى اخـــتلف عـــنهم، حينما أرجع كل الأشياء إلى أصل واحد. ولذا فقد برز بوصفه معلماً مبدعاً «بدأ يسبر غور الطبيعة، دون الاستعانة بالروايات الخيالية»[2].

الـــصورة التي ركّبها نيتشه لطاليس، وهو يُضمّن عبارته أجوبة متعددة في آن واحـــد، سُـــبقت بمحاولات لا تحصى سعت لتثبيت حق الريادة له. ومع أنّ هذه

القضية كانت مثار جدل طويل، فإنّ النتيجة التي توصل إليها منهج الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة هي: تأصيل جهد طاليس بوصفه المدشن الأول للتفكير الفلسفي، وإنّ ذلك الجهد عُدَّ أول محاولة جادة هدفت إلى إرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقي، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود[3]، وبعيداً عن المماحكات المثارة حول هذه القضيّة، والتخريجات التي تجدُّ في وضع الفروض، تساءل ستيس: إن كانت «الفكرة الفجة وغير المتطورة» التي جاء بها طاليس، أو نسبت إليه، كافية لأن يُمنح بسببها لقب أبي الفلسفة؟ وعلل الأمر مجيباً بقوله إنّ «دلالة طاليس ليست في أنّ لمائه الفلسفي أية قيمة في ذاته، بل في أنه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الأساطير والآلهة المصطبغة بصبغة إنسانية»[4].

هذا التعليل مماثل لتعليل نيتشه، فهو يصدر عن تصور يرهن نفسه بحقيقة لم تتوفر عناصر إثباتها، فما الأدلة التي تسوّغ القول بأنّ محاولة طاليس أول محاولة مسجلة، وليس لدينا إلاّ شذرات متناثرة اندرجت في سياق تفكير لاحق لم يكن من هدفه توصيف الأفكار المنسوبة إلى طاليس كما سنرى بعد قليل؟ وفي ضوء هذا هل يمكن الجزم بشرح مرتكز على أسس طبيعية وعلمية؟ وهل ثمة انفصال حقيقي عن الموروث الأسطوري والشعري الذي أرسى دعائمه هوميروس وهزيود؟ التثبّت من هذا الأمر يقتضي براهين تدعم كل الفروض المتصلة بهذا الموضوع.

تبدو أهمية طاليس التاريخية، في الأصل، غير مقترنة بقوة سؤاله، ولا بالإمكانات التي يوحي بها، إنما ظهرت أهميته، كما يقول هيرودتس لأنه تنبأ بكسوف الشمس الذي وقع على الأرجح في 28 مايو عام 585ق. م. الأمر الذي أثار إعجاب معاصريه ممن يُعنون بالظواهر الفلكية، ويبدو أنّ هذه الواقعة كانت سبباً كافياً لذيوع شهرته بين الإغريق، إذ اعتبر بسبب ذلك «أول الفلكيّين الإغريق»، ويرجّح بعض المؤرخين أنه نال لقب «الحكيم» بعد حادثة التنبؤ المذكورة[5]، وإذا صحت هذه الحادثة، فإنها تكشف عن أمرين غاية في الأهمية، أولهما نبوغ طاليس ومعرفته ودقة حساباته، وثانيهما اهتماماته الفلكية العميقة التي مكّنته بوسائل بدائية تحديد أمر الكسوف قبل وقوعه.

ينطوي هذان الأمران على أهمية استثنائية في عصر يعد أمر صحة التنبؤ فيه دليلاً على الحكمة. بيد أنّ الأخذ بصحة تلك الحادثة سيظهر طاليس فلكياً، أو من

أوائل المشتغلين بالفلك، وهو أمر تتواتر الإشارة إليه كلما أثير هذا الموضوع. فقد نسب إليه تعليل ظاهرة فيضان نهر النيل، ودراسة الرياح الموسمية، وقياس ظل الأهرامات، وتحديد بُعد السفن في البحر، ويشاع أنه حاول أن يضع تقويماً للسنة. ومع أنّ من أبرز مظاهر التفكير القديم نسبة الأفكار إلى رجل مشهور دون التدقيق في صحة ذلك الانتساب، فإن كون طاليس يُمثل القاسم المشترك بين تلك الأحداث، يُعدُّ أمراً مهماً في ترجيح اهتماماته الفلكية. وقد كانت هذه القضية مثار اهتمام كبير، ذهب جانب منه لتأكيد عناية طاليس بالظواهر الفلكية والطبيعية.

وذهب جانب آخر إلى أنه كان على دراية بما توصل إليه المصريون والبابليون والفينيقيون من معارف فلكية، فإذا جُمعت تلك الإشارات المتعددة، رُجّح أنّ طاليس كان شخصية لها شأن في ميدان الرياضيات والجغرافيا والفلك، وبعبارة أخرى فإنه رجل متعدد الاهتمامات[6]، ومن بين كل ذلك لا تظهر صورته بوصفه فيلسوفاً إلاّ في وقت متأخر. إذ لا يشير هيرودتس، وهو أقرب المؤرخين إلى الحقبة التي ظهر فيها طاليس إلى أي نوع من نشاطه الفلسفي، وإلى ذلك فإنّ ديوجنيس اللائرسي، وسويداس، وسمبلقيوس، وآيتوس، وجالينوس، وبرقلس، لا يذكرونه إلاّ من حيث كونه فلكياً، ورياضياً، ومهندساً، أما أرسطوفان فيظهره مخططاً للمدن، ويقدّمه أفلاطون في محاولة «ثياتيتوس» منشغلاً بالفلك، إذ تسخر منه إحدى الخادمات لأنه سقط في بئر، فيما كان يتطلع إلى السماء، ويصوره أرسطو في «السياسة» على أنه عارف بتقلّبات الأنواء الجوية والمناخ، وأنه أفلح في معرفة الزيادة التي ستحصل في محصول الزيتون، لأنه توقّع موسماً ممطراً، مما يؤكد معرفته بأحوال المناخ[7]. ولا ترد إشارة إلى أهميته الفلسفية في كل ذلك، إلاّ ما أورده أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» والذي ذهب فيه إلى أنه أرجع الكون إلى مبدأ واحد هو الماء.

عرض أرسطو في مطلع كتابه «ما بعد الطبيعة» لجانب من الأفكار التي ظهرت في اليونان، واقتصر الأمر على الآراء التي لها صلة بما كان يريد مناقشته رفضاً أو قبولاً، ووجدت بعض الموضوعات لها مكاناً في كتابه وفي كثير من مقالاته، بما يعدّ جزءاً من انشغالاته العقلية. ذهب الدارسون إلى أنّ أرسطو كان في ذلك يؤرخ للفلسفة التي سبقته، بيد أنهم اختلفوا في درجة المصداقية التي يمكن

نسبتها إليه، وهو يعرض وينقد آراء القدماء، واتهمه بعضهم بأنه يفتقر إلى الحس التاريخي، إلى درجة فُضِّل عليه أفلاطون في هذا الميدان وهو الذي لم يعن كثيراً بإيراد آراء القدماء كما فعل أرسطو[8].

هذا التصور الذي يعتبر أرسطو من زمرة المؤرخين، تشوبه حالة من عدم الدقة والوضوح، فواقع الحال أنه لم يقف إلاّ على الأفكار التي يجدُ أنّ لها علاقة بمنظومته الفلسفية، سواء منها ما وافق تلك المنظومة أو خالفها. وبذلك فأرسطو لم يتجرد لكتابة تاريخ موضوعي للفلسفة، إنما كان ينظر إلى الموضوعات القديمة وأصحابها من منظوره، باعتبارهم أصحاب تفكير عقلي، وفي كل ذلك فإنه عالج تلك الموضوعات حسب رؤيته ومنهجه ومصطلحه الفلسفي، ومن الطبيعي أن يمارس ضروباً شتّى من الإكراهات الواعية وغير الواعية تجاه تلك الأفكار وأصحابها، لأنه يُعالج الأمر بوصفه جزءاً مما اندمج في فلسفته، أو بوصفه مقدمات أسست لتلك الفلسفة أو اختلفت عنها. وعموماً فإنّ بعض الدارسين ذهبوا إلى أنه لم يكن يشير إلى آراء القدماء، إلاّ ما كان يهمه منها، ويسقط ما قد يكون الأهم عندهم، بدليل أنّ كتّاباً غيره، كانوا يوردون جانباً مما أغفله هو، وقد استأثر لديهم بالأهمية. وجهة النظر هذه تعارض، بطبيعة الحال، تلك التي ترى فيه أول مؤرخ للفلسفة، ومع أنّ أنصاره بوصفه مؤرخاً في مقدمة كتابه، يعلّقون كثيراً على صدق المعلومات التي أوردها، وأنه يمكن استكمال كثير من الأفكار الناقصة بعرضها على مجمل فلسفته، فإنهم يقرون بأن المثلب الذي يمكن أن يؤاخذ عليه ليس عدم إجادته الفهم، إنما اضطراره إلى اختيار آراء دون أخرى، فلا يظهر فيما أورد من أخبار ذلك التوازن الأصلي الذي كان للآراء الأصلية للفلاسفة الذين تحدّث عنهم[9].

نخلص من هذا إلى أنّ أرسطو كان يتفاعل مع الأفكار التي كانت تندرج في سياق اهتماماته الفلسفية، وينطبق الأمر أكثر مما ينطبق على طاليس. وقد ناقش عزت قرني هذا الموضوع متوصلاً إلى أنّ أرسطو نسب إلى طاليس مجموعة من الآراء، ومن بينها نورد هذين الرأيين الدالين على نوع الأفكار الطاليسية التي تجلّت في خطاب أرسطو.

1. الأرض تطفو على الماء، ورد ذلك عند أرسطو بالصورة الآتية: إنّ البعض يذهب إلى «أنّ الأرض تطفو على الماء، وهذا أول قول قديم وصل إلينا، وهم يقولون إن الذي قدمه طاليس».

2. إنّ المـــاء هو العلة المادية لكلّ الأشياء، إذ يقول أرسطو: «رأى بعض الفلاسفة الأوائـــل أنّ المبادئ التي تأخذ شكل المادة هي المبادئ الوحيدة لكلّ الأشياء، حيث أنّ المنبع الأصلي لكلّ الأشياء الموجودة، والذي منه يتكوّن الشيء وإليه ينتهـــي حتى يُفنى في النهاية، وهو الجوهر الباقي رغم تغييره من حيث كيفياته، هـــذا المنـــبع الأصلي هو الذي رأى الفلاسفة أنه عنصر الموجودات ومبدؤها الأول، وهـــم يعتـــبرون لهذا السبب، أنه لا يوجد تكوّن مطلق أو فناء مطلق، حـــيث أنّ تلـــك الطبيعة تبقى ذاتها على الدوام.. ولكن الفلاسفة الأوائل لم يتفقوا بشأن هذا المبدأ من حيث عدده، وصورته، بينما يقول طاليس مؤسس هذا الضرب من الفلسفة انه الماء، ولهذا أعلن أنّ الأرض تقوم على الماء، وربما توصّـــل إلى هذا الافتراض من رؤية أن ما يتغذّى به كل شيء، هو رطب... والماء هو المبدأ الطبيعي للأشياء الرطبة».

ويعلّق الباحث المذكور على النصين اللذين تضمنا إشارة أرسطو حول طاليس بقـــوله: إنّ مـــا تنبغي الإشارة إليه، أنّ كلمة مبدأ arche التي يستخدمها أرسطو ليـــست من اصطلاح طاليس، وإنما هي من اصطلاح أرسطو، وتعني عند أرسطو المـــبدأ الأول للأشياء، ومن المستبعد أن يكون طاليس أراد من الماء أن يكون علّةً بـــالمعنى الذي سيفهم عليه أرسطو هذا الاصطلاح، والأغلب أنه كان يعني أنّ كل شـــيء يـــأتي مـــن المـــاء، وليس أنه مكوّن من الماء(وهو ما يدل عليه الاصطلاح الأرســـطي) ومن الظاهر أنّ أرسطو لم يعرف رأي طاليس هذا وآراءه الأخرى إلاّ بطـــريق غير مباشر، فهو يتحدث عمّا يقال عن طاليس، وبالتالي فلا ينبغي اعتبار هذا الأخير مسؤولاً عن صياغة أرسطو لآرائه(10).

جادل برهييه الفرضية القائلة بأنّ طاليس قال بالمبدأ المائي للأشياء، كما صوّر الأمـــر أرســـطو، ويرى أنّ الأمر لا يعدو كونه نوعاً من ترديد فكرة شائعة على أوسع نطاق حول أصل الكون(11). وهي فكرة عرفت قبل طاليس بآلاف السنين، ووجـــدت لهـــا تجليات لا تحصى في الموروث البابلي والمصري، وإعادة طرحها لا ينطوي على نوع من الجدة، والأكثر من ذلك، وحسب النصوص الأرسطية، فإنّها وردت في سياق الاهتمام بالظواهر الفلكية والمناخية، باعتبار أنّ الماء عنصر له أهمية فائقـــة في تقلبات الجو. وعموماً فالاهتمام بالظواهر الجوية عرف قبل طاليس بزمن طويل، أما الأفكار الخاصة بالكون والحياة فقد ظهرت فيما بعد(12).

ليس من شأننا تعقّب تطور الفكرة القائلة بالأصل المائي للأشياء، فهي شائعة ومعروفة، في الملاحم الرافدينيّة والإغريقية وفي النصوص الدينيّة، وإذا اقتضى الأمر نـــوعاً مـــن التأكيد، فإنّ طاليس، في واقع الحال، يُعد آخر من قال بالأصل المائي للأشـــياء، ممـــا يؤكد أنه كان في أفكاره صدى للتقاليد القديمة التي تردد مثل هذه الأفكـــار، و لم يتابعه أحد في ذلك، فهو آخر القائلين به[13]. بيد أنّ تاريخ الفلسفة اللاحق، لاعتبارات تتصل برؤية مغايرة لأصول تشكّل الأفكار الأولى، أضفى نوعاً من الاهتمام المبالغ فيه حول قضيّة المبدأ المائي، وأرجع ذلك إلى طاليس متعسفاً في تقويل نصوص أرسطو، ومعالجاً الأمر من زاوية التأصيل التاريخي، دون بذل مسعى مناظر لما ينطوي عليه ذلك الأمر فلسفياً ومعرفياً.

يكـــاد انكـــسماندرس (حـــوالى 610–547ق. م) يماثل طاليس في كثير من الاهـــتمامات الـــتي نسبت إليه، فقد مارس، فيما يروى أنشطة كثيرة، وتوصّل إلى اختـــراعات لم تكن معروفة، منها أنه أدخل المزولة الشمسية إلى بلاد اليونان. وبنى نمـــوذجاً للـــسماء بنجومها، وحذّر من وقوع الزلازل، ويقال إنه أول من خطط الأرض لليونانـــيين[4]، وهي على أية حال أخبار تنقصها إجمالاً البراهين، وكما مرّ معنا في حالة طاليس، فإنّ كثيراً من المؤرخين شكك في الأخبار التي قدمها أرسطو عنه، وعدّ تلك الصورة التي ركّبت لهُ «ناقصة جداً» ومهما يكن من أمر، فالأخذ بتلك الصورة نفسها، يُدخل انكسماندرس في حقل الجغرافيا أكثر مما يجعله يندرج في مـــيدان الفلـــسفة، بل أنّ تصوره حول «المادة اللانهائية» الذي عليه بني مجده الفلسفي، كان يخدم مشروعهُ الذي كان «جغرافياً في جوهره»[15].

تقـــدّم لنا المرويات القديمة المنسوبة لأوائل المهتمين بوصف الظواهر الفكرية والعلمـــية في تاريخ اليونان، شذرات متقطّعة من أخباره، فقد أورد سميلقيوس أنّ انكسماندرس قال بالمبدأ الواحد للموجودات، لكنه لم يحدده، وهو يتكوّن من مادة لامتناهية. و لم يقدّم أي تفصيل لأوصاف تلك المادة، إنما اكتفى بالقول إنها لانهائية، وإنّ كـــل الموجـــودات تنبثق منها، فهي مصدر جميع الأشياء، أما هيبولتوس، فقد ذكـــر أنَّ تلـــك المادة غير المتناهية تدعى «الأبيرون»، ومن صفاتها أنها غير محددة كيفياً، ولانهائية كمياً[16].

ويـــشير أرســـطو إلى أنّ هناك من يقول بأنّ مصدر تكوّن الأشياء هو مادة لانهائـــية، ولكـــنه يُغفـــل اسم انكسماندرس، وينتقل إلى نفي إمكانية قبول تلك

الفكـــرة، لأن «الجـــسم اللانهائي لا يمكن أن يكون واحداً وبسيطاً، وذلك سواء أكـــان، كما يقول بعضهم، هو الذي بجانب العناصر، ومنه تنشأ العناصر، أم كان يقصد بإطلاق وبغير هذا التحديد، ذلك لأن هناك بعض الناس(وبهم يقصد أرسطو انكـــسماندرس) الذين يجعلون ما هو بجانب العناصر هو اللانهائي، وليس الهواء أو المـــاء، حـــتى لا تفـــنى الأشياء الأخرى تحت وطأة لانهائيتها، وذلك لأن العناصر تتعارض مع بعضها البعض... إنّ هؤلاء الناس يقولون إنّ اللانهائي يختلف عن تلك العناصـــر، ويقولـــون إنّ تلك العناصر تظهر إلى الوجود وتتكوَّن منه»[17]. والذي يمكـــن أن نخلـــص إليه أنّ «الأبيرون»، يتصف بأنه، حسب أرسطو، «محيط بكل شـــيء ويقود كل شيء» وأنه «إلهي» وهو «خالد لا يفنى» وواضح أنّ مكونات هـــذه الصفات تضفي على «الأبيرون» غموضاً أكثر مما تُفصح عن طبيعته، فدلالة «الأبيرون» غير المحددة تحجب إمكانية استخراج خصائص دقيقة له فضلاً عن أنها وردت عند أرسطو في سياق التشبيه[18].

مهما يكن، فالمرويات القديمة، توفر لنا المعطى الآتي: وهو أنّ «الأبيرون» قوة فاعلـــة في الطبيعة بيد أنّ اضطراب السياقات التي وردت فيها أفكار انكسماندرس تحجب وضوح المقاصد، ذلك أنّ ما نسب إليه يتكون من بضع كلمات وردت في نصٍ لسمبليقيوس أخذه في الأرجح عن ثاوفراسطس وفيه يقول إنّ الكون والفساد يحـــدثان «طبقاً للضرورة، لأن الأشياء تعوّض بعضها بعضاً عما ترتكبه من مظالم، وذلك حسب حكم الزمان». وبغض النظر عن الظروف المجهولة التي جعلت نص انكـــسماندرس يندرج في سياق غامض، وأنه تردد بين أكثر من سياق. فإنّ الأمر الـــذي له دلالة خاصة هنا، أنّ سمبليقيوس – ومن ورائه ثاوفراسطس – يعلّق على ذلك النص، بقوله: إنه يتكوّن من «تعبيرات ذات طابع شعري»[19].

وعمـــوماً فالنص المذكور على إيجازه وكثافته وغموضه، كان فُهم على عدة مـــستويات: صوفية، وأخلاقية، وطبيعية. وإذا ربطنا بين الظواهر الفكرية، نجد أنّ اتـــصال انكـــسماندرس بطالـــيس يتعلق باشتراكهما في القول بأنّ مبدأ الأشياء، ومـــصدر تكـــوّنها مادي، ومع أنّ طاليس حدد ذلك المبدأ، فإنّ انكسماندرس لم يستطع فظلت تلك المادة اللانهائية «مجرد مادة لم تتخصص بعدُ لتصبح أنواعاً مختلفة للمـــادة، ولهذا فإنّ هذه المادة بلا صفات، وهي هلامية، ولما كانت غير متعينة من ناحية الكيف فإنها غير محددة من ناحية الكم»[20]. وإذا أمكن تعليل ذلك، فيمكن

تخريج الأمر على النحو الآتي: إن تلك المادة الهلامية ممتدة إلى ما لانهاية في المكان، ذلك أنه لو اتصفت بأنها محددة، لأصبحت ممكنة الاستنفاذ، أي لانتهت، ذلك أنها ستكون مصدراً تتشكل منه الأشياء وتفنى، وبما أنها مادة، وبما أنّ ما يُخلق منها يتكوّن ويُفنى، فلا بد أن تنتهي تلك المادة بمرور الزمن، ولهذا اصطلح عليها بـ «اللامتعينة» [21].

انكسماندرس فيما نسب إليه من قول، وما أوّله المتأخرون، وما فسرته السياقات المختلفة التي ورد فيها، جارى طاليس في فكرته، ومع أنه حاول أن يخالفه في اعتبار مصدر الأشياء مادة لا ملامح لها وليست نهائية، لكي يتجنب النتائج التي تترتب على خلق الأشياء المتنوع والمتكاثر منها، فإنه، بهذا التصور، تخلّف عن طاليس، لأن تلك المادة بدت وكأنها من نتاج الخيال، فهي بلا سمات، فكيف تتخلّق منها أشياء موصوفة؟ وهنا يظهر، ربما لأول مرة، التفكير بالمصدر اللامادي للأشياء، وتحديداً الأصل غير الموصوف للموصوفات.

أما انكساميس (حوالى 588-524ق. م) الأقل منزلة من طاليس وانكسماندرس، فإنه حذا حذوهما في العناية بالجغرافيا والفلك، وراح يعلل حركة الشمس، بما فيه ظهورها واحتجابها بما لا يقره العلم، إنما هو في صميمه تعليل يتصل بالتفكير السحري، وفيما يخص ذلك فإنّ عمله لم يكن مفيداً ولا يلوح أنه قدم شيئاً ذا أهمية[22]، وبما أنّ الذين سبقوه ذهبوا إلى إرجاع أصل الأشياء إلى مبدأ واحد، فقد قال هو به، إلاّ أنه اختار الهواء، وحجته أنه لامتناه يحيط بالعالم، وهو الذي يحمل الأرض. ويبدو أنه كان خامل الذكر، فلم يلفت نظر أرسطو، إلاّ أنّ ثاوفراسطس ينسب إليه القول بأن «الطبيعة الأساسية واحدة ولانهائية، ولكنها ليست غير محددة على ما ذهب انكسماندرس، بل هي محددة، لأنه يقول إنها الهواء، وهي تتمايز من حيث الجوهر بالتخلخل والتكاثف، فإذا ما صارت أخف فإنها تصبح ناراً، وإذا ما صارت أكثف تصبح ريحاً ثم سحاباً ثم ماء حين تزداد كثافة ثم تراباً ثم أحجاراً، ومن هذه تخرج باقي الأشياء، وهو أيضاً يجعل الحركة خالدة، ويرى أن التغيير ينشأ من خلالها». ويضيف ثاوفراسطس واصفاً أفكاره، بأنه هو القائل بأن «الهواء اللانهائي هو المبدأ، منه تنشأ الأشياء التي تتكوّن وتلك الكائنة والتي سوف تكون، والآلهة والكائنات الإلهية، وعن هذه ينتج كل الأشياء الأخرى»[23].

تكـــشف هذه الفقرات المنتزعة من سياقات متأخرة، والتي لم تشر للأصول التي أخذت عنها أفكار انكساميس، والتي تردد أفكاراً غير متكاملة. إنّ صاحب تلك الأفكار يحاول أن يعلل ظواهر التكوّن استناداً إلى تحولات المادة، و لم يبرهن علـــيها وبخاصة أنه عدّ الهواء أصلاً تصدر عنه الآلهة وعن الأخيرة تصدر الأشياء الأخـــرى. وبقطـــع النظـــر عن صحة تعليلاته، فتصوره يندرج ضمن تصورات القائلين بالمبدأ الطبيعي الواحد، بيد أنّ ذلك التصور لم يسفر عن نتيجة لها أهمية في مـــضمار تطـــور التفكير الطبيعي آنذاك، وبخاصة أنّ طاليس سبقه إلى طرح الفكرة.

إذا نظرنا إلى مجمل الأفكار المنسوبة إلى طاليس وانكسماندرس، وانكساميس، نجـــد أنهـــا تـــشترك في أمرين، أولهما انصرافها للموضوعات الفلكية والجغرافية، وثانـــيهما أنها تسعى لتعليل نشأة الأشياء، بإرجاع تكوّنها إلى مبدأ واحد. ويصعب القول إنّ هذا الأمر كان جزءاً من تفكير فلسفي بحد ذاته، ذلك أنّ هذين الأمرين بما يثيرانه من أفكار كانا مُثارين وشائعين في الفكر القديم، وبخاصة الشرقي منه. إلى ذلك نضيف، أنه لا تسعف الباحث آراء صحيحة النسبة، إنما تنهض مجمل النتائج على مصادر وسيطة، أوردت تلك الأفكار المتناثرة في سياقات مختلفة، وكثير منها لم يكـــن معنياً بتقديم وصف للتطور التاريخي لتلك الأفكار، ولا أميناً في عرضها، وهـــو عيب من عيوب التأليف القديم، الذي يجمع نبذاً وشذرات لا ترتبط بأواصر متينة فيما بينها.

2.2. الإيليون: اكسينوفان وبارمنيدس وزينون الإيلي

تبـــيّن لـــنا ونحـــن نعرض لآراء الأيونيّين الأُول، أنهم يقولون بالأصل المادي للأشياء، وأنّ أفكارهم تستند إلى فرضية تقول بالتحول الذي يلازم المبدأ الطبيعي، بمـــا يجعـــل التكوّن والفناء ممكناً، بيد أنه في أقصى الجنوب الإيطالي، وفي مرحلة لاحقة، ظهر في المستعمرة اليونانية «إيليا» اتجاه يعارض القول بالصيرورة، وينادي «بواحدية الوجود وثباته». اقترن هذا المذهب بجملة الأفكار المنسوبة إلى بارمنيدس (حوالى 540–450ق. م)، إلاّ أنّ التدقيق في الأصول التاريخية لهذا المذهب، يرجح أنّ بـــذوره الأولى تعود إلى اكسينوفان (حوالى 560–478ق. م) وأنه استمرّ بعد بارمنيدس بشخص تلميذه زينون الإيلي (حوالى 490–430ق. م).

تتفق أغلب المصادر التي أوردت أخبار اكسينوفان، بأنه لم يُعرف إلاّ بوصفه شـاعراً تتـصف أشعاره بالنـزعة الحكمية، وأنه مصلح اجتماعي انتدب نفسه لمعالجة الفساد الاجتماعي، وإصلاح ما يراه بحاجة إلى ذلك، ومما كان ينصب عليه نقـده الأشـعار القديمة التي تعجّ بالأساطير، والتي لا تهدف إلى تقديم معرفة محددة للناس، ويمكن فهم هذا الموقف من الأشعار التخيلية الخرافية التي لا تهدف إلى تقرير محمـولاتها، ولا تسعى إلى تقرير رسالة محددة، إذا علمنا أنّ اكسينوفان يصدر في رؤيته لفن الشعر على أنه وسيلة لحمل أفكار تعليمية، وعليه أن لا يُشغل بجمالياته وحقائقـه الـشعرية، إنّما أن ينطوي على رسالة أخلاقية تعليمية. ومع أنه يصعب استشفاف موقف واضح تجاه قضية الثبات، إلاّ إذا أوّلت بعضاً من أبياته الشعرية، فـإنّ أفلاطـون ومن بعده أرسطو أسندا إليه هذا الدور، أي القول بأنه من رواد القـول بواحدية الوجود والثبات. ويعترض بعض الباحثين على هذا، ويرونه شيئاً مصطنعاً[24].

يـبدو هذا الاعتراف وجيهاً إذا أخذ في الاعتبار ندرة الأقوال المنسوبة إليه في هـذا الموضوع، يضاف إلى ذلك أنّ كون اكسينوفان فيلسوفاً أمر يُحيطُه الشك، واستعانته بالشعر لنقد بعض المظاهر الاجتماعية لا ينهض دليلاً على أنه فيلسوف، فقـد كـان الشعر دائماً وسيلة مناسبة لكشف التأملات والرؤى الذاتية، وكونه يوظف هذه الوسيلة لنشر أفكار اجتماعية أو للتعبير عن تبرمه بمظاهر بالية، لا يعد دلـيل إثبات أنه فيلسوف وله موقف فلسفي محدد، والقول بأنّ فكرته متضمنة في أشـعاره، هـو الآخر يصعب قبوله، فالشعراء القدامى كانوا يوحون بأفكار مماثلة وبخاصة هزيود (ق 8ق. م).

وبعـيدا عن المضاهاة بينه وبينهم، فإن محمول أشعاره ظاهر لا تغيبه المجازات، والغاية التعليميّة لا تخفى عليه، ذلك أنّ نـزعة الإصلاح متمكنة منه، وقد أفلح في أن يـستثمر الأشعار لهذا الهدف، فحفظت بعض آرائه، بيد أنها آراء يصعب إقامة الحجة على مدى قوتها الفكرية لأنها وردت بصيغ شعرية، إلاّ أنّ النـزعة الانتقادية فـيها واضـحة، فقـد وصـف هوميروس بأنه «مخترع أساطير» وأشعاره محض «أحاديـث كاذبـة». و لم يكتف بذلك إنما وجه نقداً مريراً للنحل الدينية الغالية كالأورفية. تتضمن بعض الشذرات المنسوبة إليه، وهي متناثرة في المصادر المتأخرة، ومنتـزعة من أشعاره، بعض الآراء التي يفهم منها قوله بالإله الواحد، الذي يتصف

بـــصفات خاصـــة به، ومختلفة عن البشر، فهو «إله واحد، هو الأعظم بين الآلهة والبشر، لا يشبه البشر الفانيين لا في أجسادهم ولا في فكرهم – شذرة 23». وهو يتصف بأنه «بصر كله، هو فكر كله، هو سمع كله – شذرة 24». وإلى ذلك فهو «ثابت دائماً لا يتحرك، وفي المكان نفسه، ولا يليق أن ينتقل من مكان إلى آخر – شـــذرة 26»[25]. وتـــستخلص صـــفات الإله عند اكسينوفان، فإذا هي العظمة، والخلـــود، والبـــصر، والفكر، والسمع، والثبات، ولا يمكن ربط هذه الأوصاف بمنظومة فكرية شاملة ولا تعرف سياقاتها الأصلية، ويبدو أنها من «مقتضيات التعبير الـــشعري»[26]. ويـــستنتج برهييه أنّ هذا الكائن الإلهي، الذي يتصف بالأوصاف المذكورة يدخل اكسينوفان في زمرة القائلين بتأليه الطبيعة[27].

إن مجمـــل الآراء التي تؤيد فكرة القول بأنه من القائلين بالإله الواحد الثابت مـــصدرها ما أورده أفلاطون في محاورة «السفسطائي» من أن اكسينوفان قال بأن الـــواحد هـــو أصـــل الأشياء، وما ذكره أرسطو في «ما بعد الطبيعة» بأنه القائل بالـــواحدية. ويبدو أنّ هذه الإيحاءات الشعرية مهدت السبيل لظهور اتجاه الثبات والـــواحدية على يد بارمنيدس الذي جارى اسكينوفان باختياره الشعر وسيلة تعبير عـــن الأفكار، ولسوء الحظ فلم يبق من قصيدته التي يُفترض أنها حملت أفكاره إلاّ مطلعهـــا الاحـــتفالي ذي النبرة الدينيّة العميقة، فالشاعر يصور نفسه، وقد اقتادته «بـــنات الـــشمس» في عربة إلى «أبواب النور» التي تقوم على حراستها «العدالة المنـــتقمة» فتوسلت مرشداته إلى «آلهة العدالة» ففتحت له الأبواب، فدخل وتلقى من الآلهة كلمات الحق، وتُقسم القصيدة إلى قسمين الأول وعنوانه «طريق الحق» ويعرض فيه أفكاره، والثاني «طريق الظن» ويفنّد فيه الآراء السائدة في عصره[28]. يتـــضح الموقـــف الفكري لبارمنيدس بالمقارنة مع مذهب الأيونيين الطبيعي، فهو بالضّد منهم، اتصل بالموروث الأسطوري الذي يحتشد به التاريخ الإغريقي القديم، وتأثـــر علـــى نحو عميق بالأسرار الدينية الأورفية[29]. والمعرفة لديه اتخذت شكل الأســـرار التي لا تنبغي إذاعتها على الجمهور، وفي هذا فهو يماثل فيثاغورس الذي اعتبر المعرفة بالعدد سرّاً من الأسرار التي تفسر به حقيقة الكون.

يمكـــن استخلاص ضربين من المعرفة المنسوبة إليه في قصيدته: فالأولى، المعرفة الظنـــيّة، وهي في نظره ليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية، والثانية المعرفة العقلية، وهي وحدها المعرفة الحقيقية، ولأن الحواس تصور لنا

الوجـــود في شكل تغيّر، فالحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحلماً ليس إلاّ. على حـــين أنّ العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي، ولكن ما هو هذا الوجـــود الذي يصوره لنا العقل؟ إنه الوجود المطلق، الأزلي، الأبدي، الواحد، غير المتغيّر، غير الحال في المكان، وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه، فالوجود أولاً هو كل شيء، ويتصف بأنه «واحد مطلق» و«ثابت» و«قديم أبدي»[30].

وتـــبعا لهذا فإنّ بارمنيدس يفرق بين الحس والعقل، فعالم الزيف والصيرورة واللاوجـــود هو الذي يتمثل لنا بالحواس، أما الوجود الحق والحقيقي فلا نعرفه إلاّ بالعقل أو الفكر، فالحواس عنده مصدر كل وهم وخطأ، ولا تكمن الحقيقة إلاّ في العقـــل[31]. ولهذا اصطلح عليه نيتشه بـــ «نبـــي الحقيقة»[32]. وعده آخرون بأنه «فيلـــسوف الوجود المحض، تجاوز عالم الظواهر، وعالم الأعداد والأشكال، وبلغ الموضـــوع الأول للعقـــل وهـــو الوجود[33]. ومع أنّ مجمل الخلاصات التي يمكن استخلاصها تذهب إلى أنّ الوجود عند بارمنيدس يتصف بأنه عقلي صرف، ودائم الثـــبات، وغـــير قابل للفناء، ولا علة له، فقد اختلف حول التصنيف النهائي له، وتضاربت الآراء حول طبيعته. هل هو وجود عقلي أو فكري مماثل لمفهوم الوجود في الفلسفة الأفلاطونية؟ أم أنه وجود مادي؟ ومع أنّ أصحاب الرأي الأول تجهزهم أقـــوال بارمنيدس بالأدلة، فإنّ أصحاب الرأي الثاني يعتمدون أيضاً على ما قال به بارمنـــيدس من أنّ ذلك الوجود ثابت مستدير. بيد أنّ حجة أصحاب الرأي الأول تقـــوم ليس فقط على الأقوال المنسوبة إليه، إنما، فضلاً عن ذلك، على المنحى العام لأفكاره التي ترفض في الأصل شهادة الحواس، بل وترفض اللغة دليلاً على الحقيقة، وإلى هـــذين الموقفين المتباينين، يضاف ثالث، يعالج هذه القضية من زاوية تاريخية، مؤكداً أنّ العقل اليوناني حتى عصر بارمنيدس لم يعرف الفرق بين المادي والعقلي، فقـــد نظر بارمنيدس إلى الكون على أنه واحد لا ينقسم، مستدير، ونهائي محدود بحدود، ثم عاد ونظر إليه بمنظور العقل المنطقي الخالص[34].

وجـــد التصور الأخير له دعماً في الأفلاطونية، لأنه يتطابق ومجمل مقولاتها الأساسية، ويفهم هنا أنّ الأفلاطونية أعادت إنتاج أفكار بارمنيدس بصورة تهدف مـــن ورائهـــا إلى تأصيل ذاتها في تاريخ الفكر الإغريقي، ومعروف أنّ أفلاطون خـــصّ بارمنـــيدس بمحـــاورة حملـــت اسمه وطالما كان يقول «أبانا بارمنيدس» و«بارمنيدس الكبير»[35].

ورث زيـــنون الإيلـــي أفكار بارمنيدس، وكرس حياته، فيما تقول المصادر، للـــدفاع عـــن مذهب أستاذه، والظاهر أنه شغل بالحجاج والسجال، ولا يعرف بالـــضبط إن كـــان ســـجاله تمّ مـــع الفيثاغوريين فقط، أم شمل كل من عارض بارمنيدس[36]. وحججه التي أوردها أرسطو في كتاب «السماع الطبيعي» عالجت موضـــوع امتناع الكثرة والحركة، وينسب إليه أنه واضع علم الجدل[37]. وانصبت حججـــه على معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة، وحسب أفلاطون، فقد برهن زينون الإيلي على صحة دعوى بارمنيدس القائلة بوجود الواحد الساكن، ويـــبدو أنه كرس جهده لإثبات آراء بارمنيدس، وكان لتلك الحجج المنطقية أهمية في ضبط الآلية الداخلية لتلك الآراء. ولا يعرف عنه غير هذا النشاط السجالي.

جعـــل تـــاريخ الفلسفة من بارمنيدس نقطة فاصلة في تاريخ الفكر الفلسفي الإغريقـــي، فمع ظهوره، وشيوع آرائه، ظهر إلى الوجود تياران متعارضان، يمثل الأول، كمـــا رأينا، المدرسة الأيونية القائلة بالتفسير المادي للكون، والتي حاولت تـــصفية الفكر من التقاليد الدينيّة، كما تذهب إلى ذلك أغلب النتائج التي فرضتها بحـــوث مؤرخـــي الفلسفة، ويمثل الثاني، المدرسة الإيلية التي تفسر الوجود تفسيراً عقلـــياً كما مرّ بنا، والتي بالغت في استلهام الأساطير والخرافات، وقد ثبتت هذه النتـــيجة بناء على استنطاق قصيدة بارمنيدس التي لم يبق منها إلاّ شذرات، وعدت الأب الروحـــي للتأمل الميتافيزيقي، لأن الأفلاطونية ركبت لهذا التيار صورة تطابق تصوراتها، ومع أنه لا تتوفر معطيات مؤكدة على وجود تناقض فعلي بين الاتجاهين آنذاك، بسبب عدم نضوج الوعي العقلي بالتناقضات الفكرية، فإنّ الوصف المتأخر لمقولات كل من الاتجاهين رسخ حالة لا تخفى من الاختلاف بين منظوري كل من الأيونيين والإيليين لموضوع الوجود والكون، وهو أمر سيستأثر بعناية اللاحقين إلى درجة كبيرة.

3.2. الفيثاغوريون

يـــتحدّر فيثاغورس (حوالى 572–464ق. م) من أصول أيونيّة، بيد أنه قصد مـــنطقة تقـــع في الجنوب الإيطالي، وسرعان ما أفلح في تأسيس تنظيم ديني محكم، اســـتثمر فيه أفول الأورفية وموها، دامجاً موروثها في أقواله. وفيثاغورس شأنه شأن كثير من معاصريه خلال تلك الحقبة، يلف الغموض شخصيته وأفكاره، وفي كثير

مـــن الأحيان عدَّ «شخصية أسطورية» وقد نظر إليه من قبل أتباعه على أنه «إله» أو «تجسيد إلهي»[38].

شاعت عن فيثاغورس تلك الصورة التي تمثله مرشداً يلقن مريديه سرّ الأعداد، ولعلّ التعاليم الفيثاغورية تقدّم لنا أمثولة في عمق التداخل بين ما ينسب للمعلم وما ينـــسب لأتباعه الذين جايلوه أو المذاهب المتأخرة التي سعت إلى إحياء جانب من أفكــــاره. ولم يكن القدماء في جهل من شدة الالتباس هذه، فأرسطو يتحفظ عن نـــسبة أي رأي لفيثاغورس على نحو مباشر، وهو أمر له مغزى واضح حينما نضع في الاعتــــبار، إنّ الفيثاغورية لم تعرف عند القدماء إلاّ كونها نحلة دينية، وإنّ سؤالها الفلـــسفي غائب، وأقوالها بالعدد ما هي إلاّ وراثة تاريخية للتصورات الدينية البدائية الــــتي ترى أنّ سرّ الكون مطمور في قيم الأعداد، وأنّ تأويل تلك القيم يفضي إلى نوع من المعرفة بذلك. وفي الأغلب، احتكر أتباع فيثاغورس تصوراً خاصاً ومحدداً للـــدلالات الـــتي اتفقوا عليها للقيم العددية، ووظفوه في نشر دعوتهم التي لا تخفى نـــزعتها الدينية.

على الرغم من كل هذا، فإنّ المبالغة في الاهتمام بالأعداد وقيمتها وعلاقاتها، والـــذي وظف في موضوع غير علمي، أفضى فيما يبدو إلى العناية بالأعداد، وفهم أهمية الرياضيات والهندسة على نحو لم يكن معهوداً من قبل، وتتضح صورة الاعتناء بالعدد، واعتبارها شيئاً مقدساً، من الأناشيد التي خصصت لتأليه الأعداد، وشملت اهـــتمامات الفيثاغوريين الطب الذي عدّوه علماً لمعرفة تناسب الأضداد، والفلك الذي عالجوه من منظور رياضي، مؤكدين أنّ لحركة الأفلاك نغماً، كما يورد ذلك عـــنهم أرســـطو، وكانوا يرون أنّ الكون حيوان كبير، وكانت أفكارهم عموماً تـــستند إلى اســـتخلاص نسب مستخرجة من قيمة الأعداد، وأنّ تلك النسب هي التي تحدد انسجام الكون وموجوداته، ولمّا كان تحديد النسب وقياس التناغم لا يتم إلاّ بتقديـــر قـــيمة حـــسابية عددية معينة، فقد ذهبوا إلى القول بتجريد الأعداد، واعتـــبارها بحد ذاتها أصلاً أو جوهراً أو ماهية، تقوّم بها الأشياء وتتحدد، فما دام الانـــسجام والتناغم قائمين في الكون بأفلاكه وموجوداته، فلا بد أن يكون المقدر للانسجام والتناغم أيضاً موجوداً قائماً بذاته.

ومــا أن انتهوا من هذا الافتراض، إلاّ انتقلوا إلى آخر، قائلين إنّ العدد يقسم إلى قـــسمين: فردي ومزدوج، واعتبروا الفردي موازياً للمحدود، والمزدوج موازياً

لغــير المحدود. وربطوا هذا التقسيم الحسابـــي بقيم أخلاقية، فعدّوا المحدود موازياً للخـــير واللامحـــدود موازياً للشر. ومضوا في هذا الاتجاه، فقسموا الموجودات إلى سلـــسلة من المتعارضات مثل الوحدة والكثرة، والمذكر والمؤنث، والنور والظلمة، ويـــبدو أنّ تـــأثير الفكـــر الـــشرقي، وبخاصة الفارسي ق أثر فيهم في موضوع التقـــسيمات. ومـــن ناحية أخرى فقد أعطوا العدد قيمة هندسية، إذ جعلوا أصل العـــدد الـــنقطة وعـــنها تتفرع باقي الأشكال الهندسية، فالخط هو امتداد للنقطة، والسطح امتداد للخط، والجسم التقاء أكثر من خط واحد... إلخ. فطبقاً لتصورهم يمكـــن شرح الكون انطلاقاً من الأشكال الهندسية، بمعنى أن تكون هذه الأشكال أصـــل الأشـــياء وماهيـــتها، وهكـــذا تفقد الأعداد قيمتها الحسابية لتأخذ قيمة أنطولوجـــية، ولم يقفـــوا عند هذا الحد، إنما مضوا في تفريع أفكارهم، فقالوا إنّ للأعـــداد خـــصائص وصفات معينة، وبخاصة الأعداد الأولى من واحد إلى عشرة. وانطلقوا في ذلك من اعتبارات حسابية بسيطة، إلاّ أنهم استناداً إلى بعض معتقداتهم الـــسرية، وخاصة تلك الموروثة عن الأورفية، أطنبوا في نسبة قيم أخلاقية وسحرية إلى الأعـــداد المذكـــورة. إذ يقابل العدد واحد الخير لأنه لا ينقسم بذاته، فيما عدّ العـــدد «اثـــنان» بمثابة المادة أو الهيولى لأنه ينقسم، وجعلوا الأعداد العشرة الأولى تقابل الكواكب والأجرام السماوية المعروفة لديهم، مستحدثين جرماً عاشراً مقابلاً لـــلأرض، ومركـــزه بين الشمس والأرض، وهو حسب رأيهم الذي يُحدث الليل والنهار[39].

مهمـــا قلّبت أوجه الاحتمالات فيما يمكن نسبته لفيثاغورس وأتباعه، فإنّ أثر العقائد الدينيّة المغلقة المنحلّة لا يمكن تجاهله، وتصورهم السحري للكون يتصل في جـــذره بتلك العقائد التي سعت إلى تعليل الظواهر الكونية مسعى دينياً يقوم على تـــصورات ســـحرية. وكمـــا هو شأن تلك العقائد اهتمت الفيثاغورية بالأخلاق والـــنفس، ويـــصعب وضـــع هـــذه النحلة تحت منظار التحليل الذي يهدف إلى استخلاص معنى للتصورات الفكرية، كما هو الحال مع الأيونيين والإيليين، إلاّ إذا أخـــذنا بالاعتـــبار مخالفتها لهم في تعليلهم المختلف لنشأة الكون، فقولها بأنّ ذلك الـــسر يكمن في قيم الأعداد بحد ذاته يعد نوعاً من التفكير ببديل لم تقله المذاهب الأخرى. ومع كل هذا، فإلى فيثاغورس وأتباعه يُنسب الاهتمام بالرياضيات، ذلك الاهتمام الذي نشّط البحث فيها إلى أن استقامت علماً له أهمية استثنائية، ومع أنّ

ذلك الاهتمام لم يوظف لغاية علمية، إنما للوصول إلى مزيد من الألاعيب، التأويلية السحرية، فإنه أشاع الرياضيات، ولا يخفى الأثر الأسطوري الذي تركه فيثاغورس بين مريديه، بوصفه معلماً ومرشداً ومنشداً تعليماته الدينية بـــ «أشعار ذهبية»[40]. وتعاظم ذلك التأثير حينما تبنّته بعض المدارس المتأخرة.

3. ظهور ثنائية التحوّل والثبات

1.3. هيرقليطس: اللوغوس المحايث ومبدأ الصيرورة

تـــبلورت بعـــض ملامح الموروث الفكري الذي كان للأيونيّين، والإيليين، والفيثاغوريـــيّن الأول، فضل إثارته، إلاّ أنه كان أمشاجاً مختلطة ومتداخلة، وبدون اللجوء إلى نوع من التعسف، يصعب وضع حدود دقيقة بين الجهود التي تنسب إلى هـــذه الفئة أو تلك، وبين التصورات والرؤى التي يقول بها هؤلاء أو أولئك. وهو أمر طبيعي، بالنسبة لمجموعة من الأفكار المتعاصرة التي ظهرت في زمن وبيئة ثقافية ينتمـــيان إلى حقـــبة حضارية واحدة. ومن هنا، فقد ورث هذا الخليط الذي لم تتـــضح إلاّ ملامحـــه العامـــة، رجلان أولهما أكثر اتصالاً بالأيونيّين، وقد عاش في «إفسوس» إحدى الجزر الأيونية. وهو هرقليطس (حوالى 540–475ق. م). والثاني أعمق تعلقاً بالإيليين، حطّ رحاله في أثينا قلب اليونان، وهو انكساغوراس (حوالى 500–428ق. م) وإلـــيهما يُرجع تاريخ الفلسفة الفضل في صهر الموروث السابق، والسعي لبلورة تفكير أكثر متانة وقبولاً.

يتـــصل هـــرقليطس بمـــنظومة الأفكار التي أشاعها طاليس وانكسماندرس وانكـــساميس، ويظهـــر أنه تفاعل مع أفكارهم على سبيل التمثل، ذلك أنه أعاد إنـــتاجها علـــى نحو خاص به، وميّزه عن غيره، وجدير بالذكر أنه شغل بالظواهر الطبيعـــية، وخاصـــة الفلكية، بيد أنّ تصوراته في هذا الموضوع كانت بدائية، «لا تتخطـــى كـــثيراً حدود الخرافة»[41]. ومثال ذلك تصوره أن الكواكب ما هي إلاّ إفراز لتراكم التبخرات الجافة في ما يشبه القوارب السماوية ذات الفتحات المتجهة صـــوبنا، والخـــسوف والكسوف يحدثان متى استدارت هذه القوارب، أما ضياء الشمس وحرارتها، فتفسيرهما لديه يقوم بناء على مجاورة القارب الشمسي للأرض. وفي هـــذا يبدو أنه نكص عن أسلافه في ملاحظاته الطبيعية، ويذهب برهييه إلى أنه

«ينم عن ازدراء بالأبحاث العقلانية، وعن نكوص نحو أشكال الفكر البدائية»[42].
والظاهـــر أنّ الازدراء اقتـــرن بشخصه وفكره، فكان ينظر بتعالٍ واحتقار إلى كل شـــيء بمـــا في ذلك هوميروس، وهزيود، والنحل الأورفية، والديونوسيّة، وتظهر صـــورته في المرويات، بوصفه مفكراً مأساوياً، متجهماً، غامضاً، متعالياً، متعجرفاً، لذلك سمي بالمعتم أو المظلم[43].

تكشف الشذرات المنسوبة إليه أنه شغل بموضوعات كثيرة، ولعلّ من بين أهم ما يجدر ذكره هنا، قوله إنّ الكائنات محكومة بقوة التضاد الحاصلة بينها، وانّ هذا التـــضاد، يولد الصراع الذي يُعدّ في الوقت نفسه تساوقاً وتناغماً وانسجاماً، بمعنى أنّ التـــضاد يولّد نوعاً من الائتلاف بين قوى تفعل كل منها فعلها باتجاه معاكس لفعل الأخرى، ومثال ذلك الليل والنهار، والشتاء والصيف، والحياة والموت، وكل خطـــأ في أحـــد الضدين، يجاوز الحدّ المعيّن له، يعاقب بالموت والفساد، فـــ «إن تخطت الشمس حدودها، ولم تغرب في الساعة التي عيّنها لها القدر، أحرقتْ نارها كـــل شـــيء». وتتصل بهذه الفكرة، أخرى وهي التغيّر المتواصل الذي لولاه، لعمّ المـــوت والفـــناء، فالتغيّر هو الذي يعطي للأشياء ديمومتها بصور مختلفة، وهو أمر يـــؤدي إلى استحالة القول بوجود عناصر ثابتة للأشياء. وهذه الصيرورة هي التي تجعـــل الأشـــياء في استمرارية أبدية، تُفنى وتوجد في اللحظة نفسها، فهي والحال هـــذه، في جـــريان متـــصل، وهذه الفكرة تتصل أيضاً بأخرى مؤدّاها أنّ وحدة الموجـــودات الخاضـــعة لقوى عليا، لا يدركها البصر على نحو مباشر، ولا يمكن اســـتنتاجها إلاّ بالحدس، وهذه الوحدة هي جوهر الأشياء، وهي المبدأ الأول الذي هو النار، والنار الإلهية عند هيرقليطس تتصف باللطف والأثيرية. وتُمثل حياة العالم ونظامه، إنها القانون الطبيعي الذي يحكم الأشياء بأجمعها، وينسب إليه، أنه اصطلح على هذا القانون الكلي بـــ «اللوغوس»[44].

بـــناء علـــى هذا التصور قيل إنه اكتشف الترتيب والانتظام والثبات الرائع الـــذي يبرز في كل صيرورة، والعالم حسب هرقليطس خاضع لقانون الصيرورة الخفـــي الـــذي يتـــصف بالثبات، لأنه إطار عام ثابت، فيما تتغير الأشياء التي ينتظمها، ويفهم من هذا أنّ ثبات الإطار يوفر إمكانية لانهائية لتغيير متصل، وكل هـــذا محكوم بقوة قانون ثابت هو اللوغوس[45]. ويقودنا الحديث الخاص بفكرة التغيّر الموجهة من اللوغوس إلى الوقوف على هذا المفهوم الذي يعد كبرى المآثر

في الـــتفكير الفلسفي الإغريقي القديم، والذي يقال إنّ هرقليطس وضعه ومنحه وظيفة في تنظيم الكون.

تـــردد مصطلح «اللوغوس» في شذرات هرقليطس كثيراً، واكتسب دلالات مخـــتلفة تبعاً لسياق الشذرة التي يرد فيها، وبما أننا نجهل السياقات العامة للشذرات الـــتي تقطّعـــت أوصـــالها عبر الزمن، فليس أمامنا إلاّ استخلاص دلالاته من نُبذ الـــشذرات المتبقية. ففي الشذرة الثانية يقول «يجب أن يتبع الإنسان اللوغوس أو القانـــون العام، ألا وهو ذلك الذي هو شائع لدى الجميع» وفي الشذرة الخمسين يقـــول مشيراً إلى الناس «عندما ينصتون – لا لي بل – للوغوس أو القانون الكلي، فـــإنّ من الحكمة الاتفاق على أنّ الأشياء جميعاً واحدة». ويقول في الشذرة الثانية والـــسبعين «إنّ اللوغـــوس أو العقل الكلي، بالرغم من أنّ الناس مرتبطون به أيّما ارتـــباط، إلاّ أنهم منفصلون عنه، ولهذا فإنّ تلك الأشياء التي يواجهونها يومياً تبدو غريبة لهم». أما في الشذرة الأولى، فيقول «اللوغوس أو القانون الكلي (للكون)، هو كما هو وارد هنا، مشروح، غير أنّ الناس عاجزون عن فهمه سواء قبل أن يسمعوا به، أو عندما يسمعون به لأول مرة على الرغم من أنّ الأشياء جميعاً تظهر إلى حيّز الوجود بمقتضى هذا القانون، يبدو الناس كما لو أنهم لم يلتقوا به أبداً»[46].

إذا تتبعـــنا ســـياقات الشذرات بهدف تحديد دلالة دقيقة للوغوس، فليس من الـــسهل وضـــع الـــيد على دلالة واضحة، ذلك أنّ هرقليطس يتحدث عن شيء معروف لديه ولغيره، ولكنّ وضع مصطلح «القانون العام» أو «القانون الكلي» أو «العقل الكلي» كمرادف له، يقرب المعنى، وإن كان المصطلح يلفه الغموض، وقد أحصى أحد الباحثين ما يزيد عن عشر دلالات له، بعد أن تقصّى ذلك في المصادر القديمة، وخلص إلى أنّ اللوغوس يحيل على دلالات كثيرة، تبدو الأواصر فيما بين أكثرها ضعيفة أو مفقودة، ومن ذلك أنه يعني: القصة أو الحكاية المروية سواء كانت خيالـــية أو تاريخية، والحديث أو المناقشة بصفة عامة. كما يدل على التقدير، ويدل على حديث النفس والعلة والسبب، أو حقيقة أي موضوع أو مسألة، ومن معانيه المعيار أو التناسب، أو الكلمة التي تعني المبدأ العام، ومن معانيه أيضاً العقل[47].

وبمـــا أنّ البحث ينصب حول الدلالة الاصطلاحية للوغوس كما هو ممارس ومـــستخدم عند هرقليطس، فإنّ الإيحاءات الأكثر قبولاً ترجح أنه يقصد به العقل الـــسائد في الكـــون، والقانون المنظّم لمبدأ الانسجام في الطبيعة، أي ذلك القانون

الـــذي يسير عليه الوجود الثابت، وهو القانون الخفي المستتر الذي يحرك الأشياء، والذي تجري على وفق سننه كل أنواع التغيير المتضاد في الوجود، إنه قانون موجود بالضرورة، فكل شيء يجري وفقاً له، وهو المعيار الأبدي الكامن وراء التغيير الدائم للظواهـــر، والمقـــياس والغايـــة لجميع الأشياء[48]. اللوغوس كما يُخلص إليه عند هـــرقليطس، مـــا هو إلاّ القانون الأزلي المعقول الذي ينظم الوجود[49]. وهو كما توصل إليه بعض الدارسين «الله»[50].

وعلـــى الرغم من كل ذلك، ذهبت آراء لها أهميتها في تاريخ الفلسفة، إلى أنّ هيرقلـــيطس لم يقـــصد أيّـــاً من تلك المعاني، وأنّ عصره لم يكن مهيّأً للتفاعل مع دلالات لها هذا العمق والشمول، إنما أضيفت تلك الدلالات من المدارس المتأخرة، وبخاصـــة الـــرواقيين الذين اصطنعوا بعض تلك المفاهيم، واللوغوس كما يتوصل «مـــاكس فـــنت» لم يكن يعني عند هرقليطس إلاّ الكلام، أو المذهب، أو العملية المنطقـــية، أو اللغـــة. ولم يفرق هرقليطس أبداً، كما يؤكد «فنت» بين اللوغوس الذاتي واللوغوس الموضوعي، إنما الرواقيون هم الذين نسبوا إلى هرقليطس أنه فهم اللوغوس بمعنى عقل العالم[51]، وهم الذين صرفوا المصطلح إلى معنى يفيد القوة التي تحفـــظ الموجودات جميعاً، أو القوة المشتركة المقومة لجميع الأشياء[52]. يمكن فهم هـــذا الاســـتنتاج أكثـــر إذا علمنا أنّ الرواقيين، هم الذين سعوا لتجديد مذهب هرقليطس، ومن المحتمل أنّ التصورات المتأخرة حرفت المصطلح عن دلالته الأصلية، وأضافت إليه كثيراً من الدلالات المتأخرة.

2.3. انكساغوراس: النوس المفارق ومبدأ السكون

ظهـــر انكساغوراس، الأحدث عهداً من هرقليطس في وقت كانت تمور فيه الـــيونان بـــتأملات مادية وميتافيزيقية تحاول تعليل لغز الكون، إلاّ أنها تأملات في أغلـــبها لم تزل مشدودة إلى الأفكار المتوارثة دينياً وشعبياً، والظاهر أنه تشبّع بكل ذلـــك، وتفاعل معه، وحمله معه إلى أثينا حيث استقر به المقام، ليعدّ أول من أسس الـــتفكير الفلـــسفي في قلب اليونان[53]، ولا تكمن مأثرته هنا، فيما يرى هيغل، فحـــسب، إنما في أنه «أول من ذهب إلى القول بأنّ النوس Nous – الفهم بصفة عامـــة أو العقل – هو الذي يحكم العالم». ويعلّق هيغل: ليس المقصود بـــ النوس Nous الـــذكاء من حيث هو عقل واع بذاته، كلا، ولا هو الروح بما هي كذلك،

فـــلا بد من التفريق بين هذا وذاك. فحركة النظام الشمسي تحدث وفقاً لقوانين لا يمكـــن أن تـــتغير، هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر، التي نتحدث عنها، لكـــن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقاً لهذه القوانين، يمكن أن يقال إنّ لها أي ضرب من ضروب الوعي(54).

ومـــع أنّ التفرقة بين العقل والروح هنا تترتب تبعاً لمنظور هيغل، فالقضية لم تكـــن مـــثارة أصـــلاً في زمن انكساغوراس، فإنّ القول بوجود قانون كلي يحكم الظواهر الطبيعية، هو في بعض جوانبه تجاوز لكثير من التصورات التي كانت ترجع تلـــك الظواهـــر إلى قـــوى خفيّة وسرية، كما رأينا في حالة هيرقليطس. وكيف أضيفت تصورات، يصعب الأخذ بها إلاّ تمحلاً.

والـــسؤال الـــذي تنبغي إثارته هو: أيمكن الاطمئنان إلى ما توصل إليه هيغل بـــصدد انكـــساغوراس؟ إنّ جانباً من الجواب يمكن تلمّسه في أقدم ما وصل إلينا حـــول انكساغوراس، وتحديداً من أفلاطون. ففي محاورة «فيدون» يعرف سقراط «فلـــسفة» انكساغوراس، بقوله إنها تذهب إلى «أن العقل هو المصرّف والعلة لكل شيء»(55). وهذا القول لا يعد دليلاً نهائياً، فسقراط الناطق بلسان أفلاطون يقول: إن انكـــساغوراس لم يتمـــسك بهـــذا المبدأ الذي قال به، فقد نبذه تماماً، ونادى بالعناصر التي قال بها الأيونيون. وهنا يعبر سقراط ومن ورائه أفلاطون عن خذلانه بـــذلك، وقد صور أفلاطون كل ذلك على لسان سقراط في الساعات الأخيرة من حـــياته، وهو جالس يتحدّث عن خلود الروح، بانتظار كأس السم، فيما يحيط به أتـــباعه، ويحسن أن نورد هذه القطعة لأهميتها في هذا السياق: يقول سقراط: «فما مضيت حتى التقيت فيلسوفي(يقصد به انكساغوراس) قد نبذ العقل نبذاً، كما نبذ كـــل ما سواه من أسس الاتساق، وانتكس إلى الهواء والأثير والماء، وما إليها من شـــوارد الآراء، فكان عندي أشبه برجل أصرّ بادئ ذي بدء على أنّ العقل هو علة أفعال سقراط بصفة عامة. فلما أراد أن يبين بالتفصيل أسباب أفعالي العديدة، أخذ يـــبرهن أنني أجلس ها هنا لأن جسمي مصنوع من عظام وعضلات، وأنّ العظام كمـــا كـــان ينتظر أن يقول: صلبة تفصل بينها أربطة، وأنّ العضلات مرنة وهي تغطـــي العظـــام التي يحتويها غشاء أو محيط من اللحم والجلد، ولما كانت العظام مشدودة إلى مفاصلها لقبض العضلات وبسطها، كان في استطاعتي أن أثني أطراف بدني، وهذا علة جلوسي ها هنا في وضع منحن (جلوس سقراط منحنياً بين أتباعه)

إنـــه كان سيزعم هذا، وكان سيشرح بمثل هذا كلامي إليكم، إلى الصوت والهواء والـــسمع، وكان سيذكر من هذا النوع من الأسباب عشرة آلاف سوى ما ذكر، ناســـياً أن يـــشير إلى السبب الحقيقي، وهو أنّ الأثينيّين قد رأوا في إدانتي صواباً، فرأيت بناء على ذلك أنّ الأفضل والأصوب هو مقامي هاهنا محتملاً ما حكم عليّ به، فأرجح الظن عندي أن عظامي وعضلاتي هذه كانت تودّ لو فرت إلى ميغارا أو بوتـــيا Beotia. وإني لأقسم بالكلب أنها تود ذلك، إذ لم يكن يسيّرها إلاّ فكرتها هي عن الأحسن، وإذ لم أكن أنا قد آثرت أن أحتمل كل عقوبة تقضي بها الدولة، علـــى اعتبار أنّ في هذا كله خلطاً عجيباً بين الأسباب والحالات، وقد يمكن القول حقـــاً أنني لا أستطيع تحقيق غاياتي بغير العظام والعضلات وسائر أجزاء الجسد، أما القـــول بأنني أفعل ما أفعل من أجلها، وأنّ فعل القول إنما يكون على هذا النحو، ولا يكون باختيار الأحسن، فذلك ضرب من القول العابث العقيم»[56].

ومع وضوح روح السخرية المرة في موقف سقراط، وهيمنة الموقف الأخلاقي الـــذي أضـــفاه أفلاطـــون على شخص سقراط، فإنّ الحالة التي هو فيها لا تحتمل توصـــلات مـــثل هذه، إلاّ بوصف النص قطعة أدبية مشبعة بالتهكم. وإذا وضعنا جانـــباً كل هذا، فمضمون الكلام يؤكد أنّ انكساغوراس لم يمض بما نسب إليه، ويبدو أنّ أمر القول بالعقل ووظائفه كان يترتب ضمن إطار آخر، فأرسطو يروي: أنّ انكـــساغوراس حين سئل كيف يمكن أن يكون الموجود دعامة بنظره، أي مبدأ أساســـياً. كـــان جوابه «لا قيمة له إلاّ بتأمل الفضاء والنظام العام للكون» وذلك اســـتناداً إلى شـــذرة يقول فيها «إنّ الإنسان هو الكائن الأكثر تعقلاً، ويجب أن يـــنطوي في ذاتـــه على قدرة التفكير في أعلى درجات امتلائها بالنسبة للكائنات الأخـــرى». ولكـــن نيتشه لا يعزو ذلك إلى العقل، إنما إلى «سبب وحيد هو أنّ الإنـــسان يملـــك عضواً جديراً بالإعجاب هو اليد» ويضيف إن كثيراً من أفكار انكساغوراس كانت تثير الدهشة في القدماء «وتظهر لهم بالكاد مقبولة»[57].

تتـــضارب الاستنتاجات حول الشذرات المنسوبة إلى انكساغوراس والتي ترد الإشـــارة فيها إلى(النوس). ففي واحدة منها يقول «جميع الأشياء تحتوي على جزء مـــن جمـــيعها، ولكن العقل لامتناه وحاكم بذاته، غير مختلط بأي شيء، بل قائم بذاتـــه... وهـــو أجمل الأشياء وأصفاها، ويدرك كل شيء إدراكاً تاماً، ويتصف بالقدرة العظمى وجميع الأشياء، صغيرها وكبيرها، خاضعة لحكم العقل، وقد تولى

العقل الحركة الكلية أصلاً لكي تأخذ الأشياء في التحرك. وفي البدء أخذت الأشياء تتحرك عن نقطة صغيرة، أما الآن فالحركة تشمل جميع المساحة(الكونية) وستتسع أكثر فأكثر».

علّق ماجد فخري على ذلك بقوله: إنه على الرغم من تمييزه شبه القاطع بين العقـــل والخلـــيط، أي المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل للأشياء، فهو لم يتخلّ كلياً عن فكرة الحلول، ذلك، أنه في شذرة أخرى يقول: «إنّ العقل الدائم الوجود، ما زال موجـــوداً الآن دون شك حيث توجد جميع الأشياء الأخرى، أعني الكتلة المحيطة، وفي الأشـــياء التي انفصلت واختلصت من قبل»[58]، والتأمل في أفكاره، لا يفضي إلى تقريـــر قوله بالكون أو الفساد، فهو يقول: «لا شيء يولد أو يُفنى، وإنما هناك مجـــرد تمـــازج وتفارق بين أشياء كائنة». وعليه، يمكن، حسب المعطيات المتوفرة، القـــول إلى أنه ممن يرى أنّ الوجود يتركب من عدد لامتناه من الموجودات، وهذه الموجـــودات محكـــومة بشيء لامتناه في كبره، وهو متعال خارج عن الموجودات، ويمكـــن أن يكون المبدأ الذي ينتظم العالم، أو هو العقل (النوس) الذي يفترض أنه يتحكم بالكون على النحو الآتي: إنّ العلة الأولى تفرّق بين الأشياء وتفصلها بعضها عـــن بعـــض في حركة دائرية أو دوّامة، فالعقل يتحرك بحركة مشابهة لا تلبث أن تـــتولّد عن حركته دوامة صغيرة تتوسع وتمتد حول المركز الذي هو العقل، لتنتشر بعـــد ذلك في الفضاء غير المتناهي وعلى هذا النحو، يوجد حضور فعّال من العقل الذي هو المنظّم لكل حركات الأشياء في كل الأجزاء المكونة للكون[59].

وعلى الرغم من أنّ مفهوم العقل بحد ذاته طرح في الشذرات بما يوحي بنوع مـــن التـــناقض، فأرسطو يذهب إلى أنه «مبدأ غير جسماني». أما «بيرنت» فيراه «قوة مادية وفيزيائية» لأنه «أدق الأشياء وأنقاها». والدقة والنقاء لا تكون لأشياء غـــير مادية، فإنّ ما يفهم من آراء انكساغوراس أنّ الأشياء كانت في البدء متعددة ولامتناهـــية، وأنّ «العقل بثّ فيها النظام». وبما أنّ الكون عبارة عن كتلة سديمية مخـــتلطة، فـــإنّ «العقل» أدخل دوامة في وسط هذه الكتلة[60]، وتتواصل وجهات النظـــر المتضاربة في خلاصتها حول مفهوم العقل لديه، ومنها ما يذهب إلى أنّ علّة تباين الأجسام واختلافها، بوصفها من «الطبائع الأولى» هو العقل، لأنه محرك تلك الطبائع، ولأنه يقوم بذاته لا بغيره. والذي يقوم بذاته، إنما هو «الجوهر». والجوهر تتعلق به الأشياء ولا يتعلق هو بشيء. والأشياء المتعلقة به يقال لها «العارضة».

وعليه فلا بد أن يكون هذا الجوهر الذي هو العقل لطيفاً نقياً، يعلم كل شيء، ويتحكم في كل شيء، وهو علة الحركة، ولا بد أن يفعل فعله في الأشياء العارضة التي ستكون موضوع تعقّله، وعليه لا بد أن يختلف العقل عن تلك المعقولات، اختلاف الجوهر عن العرض. ولأنه كذلك، فهو الذي يخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط المحض إلى حالة الوجود الحقيقي، وبهذا فأوصافه يمكن أن تكون: البساطة والعلم والقدرة، فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء، لأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء، فلكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود، مساواة من حيث الكيف، يجب أن يكون بسيطاً، وهذه البساطة تقتضيها القدرة، وذلك لأنه لكي يكون العقل قادراً، فلا بد أن يكون نافذاً في جميع الأشياء، ونفوذه في جميع الأشياء، لا يمكن أن يكون إلاّ إذا كان بسيطاً، لأن النفوذ مطلوب منه أن يكون متساوياً من حيث التأثير، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة، والقدرة تلزم البساطة، كما أنّ القدرة بدورها تقتضي العلم، فالعلم المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة، لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم. وهكذا فالقدرة تقتضي العمل، كما اقتضت من قبل البساطة، والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم، لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل، وهكذا فالعقل عند انكساغوراس هو المحرك، وهو المنظم للكون. إنه العلة الفاعلية والغائية في آن واحد[61].

واضح أنّ العديد من الأسئلة الإشكالية تثار حينما يدور الحديث حول انكساغوراس، لا بسبب من غموض آرائه، إنما لأنها وردت في سياقات مختلفة، ومتضاربة أحياناً، شأن معظم آراء القدماء، الأمر الذي يرتب نوعاً من التناقض في النتائج المستخلصة من تلك الآراء. وسواء قال انكساغوراس بالمبدأ الأول، أو قال بالعناصر، فقد صهر الأفكار التي سبقته، واستثمر المعطيات التي كانت تمور بها اليونان في عصره. وإذا نظر إليه على أنه يحمل النقيضين في أفكاره فما ذلك إلاّ بسبب القراءات المختلفة لأفكاره التي وردت في سياقات متباينة. ويمكن حلّ ذلك التعارض، بالقول إنّ العقل القادر المتميز الذي لا يختلط يؤدي وظيفة تفريق كتلة المادة، وهذا يرتب نتيجة غاية في الأهمية وهو أنه من أوائل من قال، بثنائية «العقل والمادة» إلاّ أن مؤاخذات أفلاطون وأرسطو عليه، انصبت حول عدم إمكانية العقل لديه في تفسير الظواهر الطبيعية، لأنه، حسب رأيهما، عاد إلى القول بالعلل المادية

العمياء، دون اعتبار لقدرة العقل وتدخله في الكون، شأنه في ذلك شأن السابقين[62] ومهمـــا يكـــن من أمر، فإنّ انكساغوراس هو الذي سينسب إليه مفهوم العقل، بوصـــفه شيئاً مفارقاً للمادة، وهو المفهوم الذي سوف تستثمره الفلسفة الإغريقية، فيما بعد، غاية الاستثمار، وسيكون مبدأ أساسياً من مبادئها.

4. صرح العقلانية: آلية الإقصاء والاستحواذ

1.4. سقراط: غياب الهوية الفلسفية

تقـــدّم لنا مدونات أفلاطون وأرسطو أدلة لا تحصى على سعة المادة الفكرية التي جهزهم بها الأوائل، ومهما قُلِّبتْ الموضوعات التي أثارها سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ومهما وصفت حلولهم وتصوراتهم بالجدّة، فإنهم لم ينقطعوا عن موروث أســـلافهم، بـــل في كـــثير مـــن جهودهم كانوا يعيدون، بصيغ جديدة منظمة، الإشـــكاليات الـــتي طرحت بذورها في أيونيا، وإيليا، وأثينا، قبل ظهورهم بزمن طـــويل. بـــيد أنّ ذلـــك الموروث، كان بأمس الحاجة إلى التصنيف والاستنطاق، وبلـــورة الأســـئلة الأكثر أهمية، وهو أمر بذل فيه سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، مجهـــوداً مـــشهوداً له بالكفاءة والسعة والشمول. ذلك المجهود الذي وصف، فيما بعد، بأنه أهم انعطافة في تاريخ الفكر القديم.

يـــبدو الحـــديث عن سقراط (469–399ق. م) كأنه حديث عن شبح، فلم يترك أفكاراً مدونة، وكل أفكاره إنما أعيدت صياغتها بعد موته، وأغلبها حملته إلينا مـــصادر لا يـــشك في انحيازها إليه. وربما يكون هذا الأمر بحد ذاته من الأسباب الكافية للقول بأنّ ما كان سقراط عليه، لا يماثل ما صار إليه، فإنتاج صورة خاصة لـــه، قد ينتهك الموضوعية التي يراد الوصول إليها، وعلى الرغم من هذا التحسب، فلـــيس أمامـــنا إلاّ الأمشاج التي تتصل بتلك الصورة ذاتها. ورث الفكر الفلسفي مـــسلمة تقـــول، بأنّ سقراط قضى حياته كلها محاولاً بناء العلم اليوناني، فوضع القواعد والقوانين الكلية في جميع ميادين المعرفة على صورة تعريفات، وعلى الرغم مـــن هـــذا الدور الذي ينهض دليلاً على أهميته، فإنّ جلّ من تصدى للبحث فيه، يتفقون على أن أفكاره لا تندرج ضمن مدرسة ما، ولا تؤلف مذهباً خاصاً[63] بل يـــذهب بعـــضهم إلى أنّ أفكاره لا ينتظمها نسق فلسفي واضح، فهو لا يعدو أن

يكـــون صاحب نـــزعة فلسفية في التفكير، ومنهج في التعبير عن أفكاره. وأهميته الحقيقية تتمثل في شخصيته أكثر مما تتمثل في أي مبدأ أو منهج منطقي خاص به[64].

لعـــلّ أشهر ما ينسب إليه، حملته على السوفسطائيين الذين كانوا، فيما تورد المـــصادر، ممـــن يسفهون المعرفة، وهذا الموقف لم تجلوه نهائياً البحوث التي حفرتْ فـــيه، ويعـــود ذلك إلى ما يمكن عدّهُ نوعاً من الازدواجية، فمن جهة أولى يندرج سقراط، شاء أم أبى في التيار السفسطائي الذي وجه اهتماماته إلى الإنسان مباشرة، متجنـــباً الاشـــتباك المجرد بالمقولات العقلية والميتافيزيقية، وفي هذا يعدّ سقراط في صـــميم زمـــرة الأخلاقيّين الذين سعوا إلى توفير نظام عملي يهيئ للإنسان حياة سعيدة ومنظمة. ومن جهة ثانية، فإنّ حملته انصبت على أقطاب السفسطة الذين لم يعرف عنهم مجانبتهم تبني الموقف الأخلاقي. وإذا ثبت كل هذا، فليس ثمة حلّ إلاّ بتخريج حملته على أنها انصبت على أولئك المغالين الذين لا تردعهم في الأصل أية قيم خلقية، والذين كانوا يغالطون في قلب الحقائق. ومهما تباينت وجهات النظر، فسقراط يتصل بوصفه مفكراً بالحلقة «الإنسانية» ذاتها التي بدأت بالظهور مع بروز السفـــسطائيين كقوة فكرية في بلاد الإغريق، ويبدو أنهم كانوا يمثلون اتجاهاً كبيراً، يحتمل الاختلاف في التصورات والآراء. وحسب أرسطو، فإنّ «سقراط إنما تكلم في الأخلاقـــيات، ولم يتكلم في شيء من الطبيعة الكلية»[65]، ويدعم ذلك القول المأثـــور المنـــسوب إلى شيشرون «إنّ سقراط قد أنـــزل الفلسفة من السماء إلى الأرض». وإذا نظّمـــت هـــذه النتائج بهدف توصيف فلسفة سقراط، فإنها تظهره فيلسوفاً بلا هوية فلسفية، أي أنّ فلسفته تفتقر للرؤية العقلية الكلية التي تترتب فيها مقولات وأفكار محددة.

لو تتبعنا «السقراطية» بعد أفول نجمها، نجد أنّ التناقضات الداخلية استفحلت في أطـــرافها، وتقاطعت تصورات المدارس التي ورثتها، إلى درجة لا يمكن الوصول إلى خـــيط يجمـــع المـــذاهب التي تدّعي صلتها بسقراط[66]، أما إذا أخذنا بالهدف العلمـــي للأفكار السقراطية، فمن الواضح أنّ سقراط كرس حياته لتأسيس المعرفة علـــى العقل، وكان يهدف من ذلك إلى أن تستعيد الحقيقة موضوعيتها، فمطلبهُ، والحـــال هذه، أن يجعل العقل أداة للمعرفة، وعلى وجه التحديد المعرفة الموضوعية بالأشـــياء بعـــيداً عن ميول الأفراد وأهوائهم. ويقتضي هذا معرفة عميقة ودقيقة بالمفاهـــيم الدالـــة علـــى الأشياء، إذ لا معرفة إلاّ إذا استندت إلى مفاهيم محددة.

وتمسك سقراط بحدود المفاهيم كان له أثر بالغ في مجمل النشاط الفلسفي اللاحق، وبخاصـــة عند أفلاطون وأرسطو، إذا أحدثت وجهة نظره هذه، وممارسته العملية ثـــورة في التفكير، وهي التي أجهزت، فيما يرى، ستيس، على تعاليم السفسطائين التي لم تكن تعنى بذلك[67].

يـــذهب ســـقراط إلى أنه لكلّ شيء طبيعة خاصة، أو ماهية محددة، وهذه الطبـــيعة أو الماهـــية، هي حقيقة ذلك الشيء التي يقوم العقل باكتشافها بعد أن يرصد مجموع الأعراض المحسوسة التي تحتجب خلفها تلك الحقيقة. وتلك الحقيقة عنده هي الحدّ. وغاية العلم إدراك الماهيات، أي تكوين معان تامة الحدود. ولهذا كـــان ســـقراط يـــستعين بالاستقراء، متدرجاً من الجزئيات وصولاً إلى الماهية المشتركة، وإذا صح كل هذا، فإنه يعد إنجازاً هائلاً، لأنه بذلك يكون ميّز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس، إذ إنه ببحثه عن الماهيات كان المدشن الأول للفكرة القائلة أنّ الوجود ما هو إلاّ مجموعة أشياء عقلية ومعقولة[68]، وهي الفكرة التي سيلتقطها أفلاطون ومن بعده أرسطو، وتنهض عليها الفلسفة العقلية، فيما بعد.

2.4. أفلاطون المُهجِّن

تـــتحدّر روافـــد فلسفة أفلاطون (427-347ق. م) من منابع كثيرة، ويؤكد أرســـطو، أنّ جوهـــر الأفلاطونـــية، وهي نظرية المثل، تتصل بثلاثة مصادر؛ فعن الإيلـــيين أخذ القول بالوجود المطلق، وعن هيرقليطس - وارث الأيونيّين - أخذ فكـــرة الصيرورة، وعن سقراط المفاهيم، وشرع يوحّد بين هذه الأصول الكبرى، ويـــدمج مقـــولاتها، ليصل إلى نظرية المثل[69]، ولم يكن هذا الاستحواذ، غائباً عن الفلاســـفة الآخرين، فقد عدّ نيتشه أفلاطون «أول هجين كبير»[70]. لأن نظريته خلـــيط من عناصر كثيرة، فهي في التحليل الأخير لا تمثل نموذجاً صافياً. ولا يرى ســـتيس في «هجنة» أفلاطون مظهراً سلبياً، إنما على الضد من ذلك، لأنه نجح في دمـــج الأفكار السابقة داخل سياق جديد، وفلسفته لها تشعباتها في كل المجالات، وعلـــيه، فالأفكـــار المـــوروثة لم تكن إلاّ عناصر اندمجت في مذهبه، وأسهمت في تكـــوين فلـــسفته، فهو جامع للحصاد الكلي للفلسفة اليونانية، وتجلّى في فلسفته أفضل ما توصل إليه الفيثاغوريون، والإيليون، وهيرقليطس، وسقراط، وهو في هذا

لم يكن مجرد منتق، يلتقط أفكار الآخرين، ويلفق منها كشكولاً فلسفياً، بل، على العكـــس، كـــان مفكـــراً أصيلاً بأعلى درجة، ونشوء مذهبه في أحضان المذاهب الأخرى، دليل على تشعّب أصوله، تلك الأصول التي سبكت في كيان جديد، هو الأفلاطونية[71]. جعل أفلاطون الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وكل ما عداه ليس وجوداً حقيقياً[72]، ولما كانت التجربة الإنسانية في تصوره تستند إلى مصدرين هما: الحس والعقل، وأنّ الإدراك الحسي موضوعه عالم الحس، فقد أصبح موضوع العقل هو المثل التي هي وجود عقلي محض.

عـــرفت الفلـــسفة اليونانية قبل أفلاطون التفريق بين الحس والعقل، فقد أكد بارمنيدس هذه التفرقة، وقال بأنّ الحقيقة تتأسس في العقل، وأنّ عالم الحس وهمي، وحـــذا حذوه هيرقليطس وديمقريطس في هذا، وجاء السفسطائيون فقالوا بضرورة تأسيس المعرفة على الحس، وقد وقفنا على جانب من معارضة سقراط لهم، حينما قال بأنّ المعرفة تتم من خلال المفاهيم والعقل، وجاء بعد كل هذا أفلاطون، ليقول إنّ المفهـــوم ليس مجرد قاعدة للتفكير، بل هو حقيقة ميتافيزيقية. وهذا هو جوهر نظرية المثل. ومعروف أنّ كل فلسفة تضع في اعتبارها مهمة حل لغز الكون، ستبدأ ضـــرورة بالبحث في طبيعة الحقيقة المطلقة التي تصدر عنها الأشياء الأخرى. هذه الحقيقة، يصطلح عليها بـــ «المطلق» ومؤدى نظرية أفلاطون أنّ المطلق يتألّف من المفاهـــيم، فالقـــول إنّ المطلق هو العقل أو الفكر أو المفهوم أو الكلي، ما هو إلاّ ألفاظ مختلفة تحيل على دلالة واحدة.

وهـــنا نجـــد تأصيلاً لمصطلح «اللوغوس» الذي طرحه هرقليطس، ومصطلح «الـــنوس» الـــذي قـــال به انكساغوراس ولكن في سياق جديد. إنّ المطلق عند أفلاطون هو العقل، وهو مبدأ ذاتي التفسير وليس ثمة مطلق واحد. وهذا المطلق هو العقـــل، وبما أنّ العقل حقيقة قائمة بذاتها، وأنّ المادة تدين بوجودها له، فهي إذن ليـــست جوهراً. إنّ الجوهر هو العقل، وبهذا فالمثل عند أفلاطون جواهر، أي أنها حقائـــق مطلقـــة، ووجودها الكلي في ذاتها، ولا تتوقف على شيء، إنما كل شيء يـــتوقف علـــيها، إنها مبادئ الكون الأولى، وهي محصلة «العقل الإلهي» بمعنى أنها أفكـــار لها حقيقتها الذاتية المستقلة عن أي شيء آخر، وهي ثابتة وغير فانية، وتُعدُّ بمثابة ماهيات الأشياء جميعاً، إنها خارج الزمان والمكان، ولا يمكن استيعابها إلاّ من خلال العقل ولا تدرك إلاّ بالعمل العقلي الاستقرائي الذي يجعل معرفتها ممكنة[73].

ظهـــر العقل في منظومة أفلاطون الفلسفية، بوصفه مدبّر نظام الأشياء، فهو الذي يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم أن يتحول من الفوضى إلى الـــنظام[74]. وســـيكون لهذه الفكر شأن كبير في التفكير الفلسفي خلال العصور اللاحقـــة. ربط أفلاطون آليات التفكير العقلي بالرياضيات، فالرياضيات لديه هي المدخل الطبيعي لجميع الدراسات النظرية، فضلاً عن كونها الأساس المنطقي لجميع العلوم، والنموذج النظري لترتيب الموجودات جميعاً، وهي تقابل المنطق في منظومة أرسطو[75] واهتمام أفلاطون بالرياضيات ليس مرجعه توظيفها في الحياة اليومية، إنما هـــدف من وراء ذلك جعلها تمريناً على الجدل لمعرفة المثل[76] ولا يفهم من الشعار الذي رفعه على مدخل الأكاديمية «لا يدخل هنا، إلاّ من كان رياضياً» إلاّ على أنّ الرياضـــيات منشط عقلي للبراعة في الجدل، وإدراك المثل طبقاً للفرضيات الرياضية التي تحدّرت إليه من الفيثاغوريين.

تـــبدو «العقلانية» الأفلاطونية ذات نـــزعة دينية، ويبدو أنها أفادت من التعاليم الأورفـــية والفيـــثاغورية، كانت «الأكاديمية» في الأصل محراباً لعبادة ربات الفنون في الميثولوجيا الإغريقية، والنـــزعة الدينية ملازمة لفكر أفلاطون، وقد حاول أن يوفق بين العقـــل والـــروح، وعلم المعقولات لديه يختلط بالتصوف، وديانته تصدر عن رؤية تقرّ بـــتعدد الآلهة، إلاّ أنّ النظام الطبقي الإلهي في فلسفته ينتهي في قمته بإله كامل لامتناه، يكـــون الـــتأمل فـــيه أسمى مكافأة ممكنة. أما المثل فهي كما أشرنا تصورات عقلية، موجودة في عالم سام، وهي جواهر مطلقة، وليس باستطاعة الإنسان أن يرى في العالم المحـــسوس إلاّ انعكاساتها الغامضة، واشتياقه إليها مبعثه، إنّ نفسه قد عرفت ذلك العالم الـــسامي وتلـــك المثل قبل أن تتجسد فيه فهي في تذكّر دائم لذلك العالم وتلك المثل، وبذلك الاشتياق المتصل تتقرب من الله[77]. في صورة حنين مستمر إلى المطلق الأسمى.

3.4. أرسطو المُركِّب

مـــن المناسب أن نبدأ حديثنا عن أرسطو (384–322ق. م) من التفريق العام بـــين رؤية أفلاطون للوجود، ورؤيته هو. فقد اختلف أرسطو اختلافاً جوهرياً عن أفلاطـــون، حينما دعا إلى الفصل بين العالم المادي – الواقعي بمضمونه، وعالم آخر مفتـــرض عقلياً، ويرى وورنر أنّ الاختلاف بينهما، هو اختلاف أمزجة، أكثر مما هـــو اختلاف جدل، فأفلاطون يخضع لتصور خيالي، جعله يخضع لتأملات جريئة

متعالية عن سياق الحياة اليومية، وبالمقابل لم يكن أرسطو مهتماً كثيراً بالأخرويات، ففـــي أخلاقـــياته وطبيعياته وسياساته وإلاهياته كان مهتماً بعلاقة الإنسان في هذا العالم، والطرق الممكنة لحياة أفضل، في حين كان أفلاطون، يصدر عن رؤية تدين هذا العالم، وتعدّه غير واقعي، فبمقارنته بعالم المثل، يبدو خيالياً[78]. وتتكشف أهمية الموقع الذي يحتله العالم الواقعي في فلسفة أرسطو، من أنه خصّ «الفلسفة الأولى» لمعـــرفة المبادئ الأولى للكون، وجعلها موضوعاً لتلك الفلسفة، وتلك الفلسفة لديه هـــي «الفحص عن الجواهر المحسوسات والنظر فيها للفلسفة الطبيعية التي هي ثانية أيـــضاً، وعمـــل لها فإنه ينبغي للطبيعي أن لا يكون عنده معرفة العنصر فقط، بل والمعرفة التي تكون بالكلمة».

ويشرح ابن رشد علاقة الفلسفة الأولى بالطبيعة كما عرضها أرسطو، بقوله: «إنّ الفلـــسفة الطبيعـــية لـــيس تفحص عن الجوهر بما هو جوهر كما تفعل هذه الـــصناعة (الفلـــسفة الأولى) وإنما تفحص عن الجواهر بما هي محسوسة، وإنما قال (أرســـطو) في الفلـــسفة الطبيعـــية إنها ثانية للفلسفة الأولى، وعمل لها لأن الأمور المفارقة التي هي الموضوع الخاص بالفلسفة الأولى هي مبدأ موضوع العلم الطبيعي، فكـــان الموضـــوع الطبيعي هو ثان لها في المرتبة وموضوعه أيضاً عمل من أعمال موضـــوع الفلسفة الأولى التي هي الأمور الإلهية، وإنما سمي ما بعد الطبيعة بحسب مرتبته في التعلم لا في الوجود»[79]. إنها بعبارة معروفة الفلسفة التي موضوعها، هو «الموجود بما هو موجود».

دشن أرسطو لنظريته الفلسفية بنقد عميق لنظرية المثل الأفلاطونية، مبيناً أوجه قـــصورها، فأفكـــار أفلاطون كما يرى، لا تشرح وجود الأشياء، وهي تتجنب إظهـــار علاقـــة المـــثل بالأشياء، فضلاً عن إهمالها أمر كشف سرّ حركة الأشياء. ويـــضاف إلى كل ذلك، غموض مفهوم الكثرة فيها، ولعلّ أبرز ملاحظاته تنصب علـــى فرضية نظرية المثل القائلة «المثل هي ماهيات الأشياء»، إذ توصل إلى كشف التناقض في نسيج تلك الفرضية، حينما أشار إلى أنّ نظرية المثل تقول إنّ المثل هي ماهيات الأشياء، وإنها تقول من جهة أخرى إنّ تلك الماهيات هي خارج الأشياء، وحسب رأيه، فإنّ ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه[80].

أقـــام أرسطو أسس فلسفته الأولى، على هذا النقد، والمبدأ الذي يوجه تلك الفلـــسفة فرضيته القائلة: إنّ الكلي هو الحقيقة المطلقة، إلاّ أنه كلي لا يوجد إلاّ في

الجزئـــي، وأســـاس تلك الفلسفة يقوم على مبدأ العلّية، الذي ينقسم إلى أربع علل هـــي: الماديـــة والفاعلة والصورية والغائية التي يشترط حضورها في كل حالة من الوجـــود ســـواء كان إنسانياً أو كونياً. فالعلة الفاعلة هي علة الحركة، وهي العلة المطلـــوبة لإحـــداث التغيير، والعلة الصورية هي جوهر الشيء وماهيته، أما العلة الغائـــية فهـــي الفرض أو الهدف الذي تستهدفه الحركة، وأخيراً فالعلة المادية هي الهـــيولى التي يتكون منها كل شيء. وقد أشار أرسطو إلى أنّ العلل الأربع أدركها الـــسابقون، فالأيونيون قالوا بالمبادئ المختلفة: المائية والهوائية والنارية. وتبرز أهمية الطبيعـــيّين في محاولتهم إدراك المبدأ المادي الذي يفسر أصل الكون ونشأته، بيد أنّ الـــتطور الفلسفي فرض ضرورة البحث عن علّة أخرى لتفسير الحركة، وصيرورة الأشـــياء، وهكذا ظهرت العلة الفاعلة، كما أنّ العلة الصورية وجدت لها مكاناً في فلسفة أفلاطون التي تعد فيها المثل صوراً لكن فلسفة أفلاطون اقتصرت، كما يقول أرســـطو، على علتين هما: المادية والصورية، لأن أفلاطون جعل الأشياء جميعها من المـــادة والمثل. ولما كانت المثل ليس فيها مبدأ الحركة، فمذهب أفلاطون افتقر إلى علـــة فاعلـــة، أما العلة الغائية، فإنها غامضة عند أفلاطون. وخلاصة الأمر فالعلل الأربع تعرّف إليها السابقون على أرسطو بدرجة أو بأخرى[81].

ويفصح أرسطو مباشرة عن مصادره حول هذا الموضوع، قائلا: «إنّ ما قيل في العلـــل الطبيعـــية يشبه أن يكون قد فحص عند جميع أهل النظر، وأنّا لم نأت بعلة واحـــدة خارجة عنها». يشرح ابن رشد مقاصد أرسطو بلسان أرسطو نفسه قائلاً: «إن مـــا قلناه في أنواع العلل الطبيعية قد قاله غيرنا من القدماء». ويشير أن القدماء وقفـــوا على العلل الأربع، أي «أنهم اعترفوا بالسبب الذي على طريق المادة والذي علـــى طريق الصورة، والذي على طريق الفاعل. أما السبب الذي على طريق الغاية، فلقائـــل أن يقول إنه لم يظهر مما حُكي عن القدماء في العلل في هذه المقالة القول به ولاكن (هكذا) يشبه أن يكون من قال بالفاعل فقد لزمه القول بالسبب الغائي، لأن الفاعـــل إنمـــا يفعل من أجل شيء، وأما من جحد الفاعل وقال بالاتفاق، فلم يضع الـــسبب الغائي، ولا اعترف به، ويشبه أن يكون أشار بذلك إلى سقراط وأفلاطون. فإنه حُكي في غير هذا الموضع أن في وقت سقراط شعر الناس بالسبب الغائي»[82].

هـــذا الموروث الذي ورثه أرسطو، كان بحاجة إلى نوع من استئناف البحث فـــيه مجدداً. فمن الواضح أنّ الأقدمين خلفوا لأرسطو مشاكل كان عليه أن يجد لها

حلولاً، فكان لا بد له من البحث في الحلول حتى لو كانت متعارضة ليرجح أحدها أو يرفض الآخر، أو أن يركب منها شيئاً جديداً. فالبحث في موروث القدماء يدل عليه انهماكه في عرض آراء القدماء ونقدها في مرحلة، ثم تركيب ما هو جديد في مرحلة أخرى[83]، وعلى أية حال، فتحفّظ أرسطو الأهم هو أنهم لم يصلوا إلى الهدف المطلوب، لعدم وضوح الرؤية الفلسفية لديهم، ويلزمه هو أن يقوم بالخطوة الحاسمة. وهي: رد تلك العلل إلى مبدأين هما «الهيولى» و«الصورة»، باعتبار العلل الصورية والفاعلة والغائية تنصهر في تصور وحيد للصورة، لأن العلة الصورية والغائية شيء واحد، فالصورية هي الماهية، وهي المفهوم، وهي فكرة الشيء. أما الغائية فهي تحقق فكرة الشيء في الواقع، وأن ما يهدف إليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته. وهكذا فالغائية هي الصورية نفسها، ثم أنّ العلة الفاعلة هي الغائية، لأنها سبب الصيرورة.

أما الغائية فهي نهاية الصيرورة، أي أنها ما يصير، فالنهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة. أي أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية، وهكذا فإن ثلاث علل تنصهر في فكرة واحدة، يصطلح عليها أرسطو بالصورة، وهذا لا يترك إلاّ العلة المادية دون ردها إلى أي شيء آخر، وعلى هذا النحو تدغم العلل الأربع في مبدأين هما: الصورة والهيولى، وهما المقولتان الأساسيتان في الفلسفة الأرسطية. وبهما يهتدي إلى تفسير الكون، والمقولتان المذكورتان غير منفصلتين عن بعضهما في تصوره، إذ ليس ثمة شيء بوصفه صورة بدون هيولى أو هيولى بدون صورة، فكل شيء هو مركَّب منهما، وكل شيء يتكوَّن من امتزاجهما، وفي كل تغيّير تكون الهيولى هي ذلك الذي يُصبح، ذلك الذي يطرأ عليه التغيير والصورة هي ما يحدث التغيير من أجله. إن ما يصبح هو الهيولى، وما يصبح إليه هو الصورة[84].

الهيولى مادة هلامية تضم كل شيء، لكنها تفتقر إلى أية صفة، إذ لا صفات لها، وما يعطيها الصفة هو الصورة التي تكون عليها، إنّ الهيولى إمكانية كل شيء، وإن كانت هي في الواقع ليست شيئاً، فمبدأ الصورة هو الذي يعطي للهيولى هويتها، ومعروف أنّ هذا التصور هو جوهر الفلسفة المثالية التي تقول إن الفكر الكلي، العقل، هو الوجود المطلق «أساس العالم، لأن العالم هو في ارتقاء مستمر للهيولى إلى الصورة الأرقى والأدنى، فيترتب على هذا أن الكون يعرض سلماً متدرجاً للوجود، وما هو أرقى في السلم يكون حيث تسود الصورة، وما هو أدنى

حـــيث تفوق الهيولى فيه الصورة، وحسب هذا التصور المنطقي، ففي أسفل السلم ســـتكون هـــناك الهيولى الهلامية المطلقة، وفي قمته الصورة اللامادية المطلقة، وعند أرســـطو، فإن هذين الطرفين تجريديان، فلا أحد منهما يوجد لأن الهيولى والصورة لا يمكن أن ينفصلا.

ومـــا يـــوجد يأتي في موضع بين الاثنين، وعلى هذا فالكون ما هو إلاّ تدرج مـــستمر، وتحـــدث الحركة والتغيير للانتقال من الأدنى إلى الأرقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغائية، وما يكون في أعلى السلم، هو الصورة المطلقة، تلك الصورة المجردة عـــن أيـــة هيولى والتي يصطلح عليها أرسطو بـــ «الله»، ولما كانت الصورة هي الفعـــل، فإنّ الله وحده هو الواقعي الحقيقي على نحو مطلق، فالأرقى في السلم هو الأكثـــر واقعـــية لأنه يمتلك المزيد من الصورة، ولما كان مبدأ الصورة يحتوي على العلـــل الـــصورية والغائية والفاعلة، فإنّ الله هو كل هذه العلل، ولما كان هو العلة الـــصورية، فإنـــه هـــو المثال، إنه «فكر» ولما كان هو العلة الغائية، فإنه «الغاية المطلقة». إنه ذلك الذي تسعى إليه كل الموجودات، وكل موجود له غاية في ذاته، ولمـــا كان الله هو الغاية المطلقة، فإنه يشتمل على كل الغايات الأولى، ولما كانت غايـــة كـــل شيء هي الكمال المتكامل للشيء، فإنّ الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمـــال المطلـــق. ولمـــا كـــان هـــو العلة الفاعلة، فإنه هو العلة المطلقة للحركة والـــصيرورة. إنه المحرك الأول، وعلى هذا فإن الله نفسه غير متحرك، وكونه غير متحرك، نتيجة تترتب على تصور أرسطو أنّ الله غاية وصورة.

خلـــص أرسطو، كما عرض ستيس لذلك، إلى أنّ الله «فكر». ولأنه صورة مطلقـــة، ولـــيس صورة الهيولى، فهو «صورة الصورة» والصورة باعتبارها الكلي عنده هي «الفكر» وكل هذا يفسر قول أرسطو إن الله «فكر الفكر» لأنه لا يفكر إلاّ في ذاتـــه، فهو ذات وموضوع تفكيره، فالله فكر، إلاّ أنه ليس فكراً ذاتياً، بمعنى أنـــه ليس فكراً موجوداً في عقل، إنما هو فكر موضوعي حقيقي في ذاته بمعزل عن أي عقـــل يفكر فيه[85]. ويعمق بدوي هذه الفكرة عارضاً جوهرها، بالقول إنّ الله فعل محض لأنه صورة والصورة هي فعل عند أرسطو، فالله فعل خالص، وإذا كان كـــذلك، فلا يمكن أن يكون مادياً أو جسمانياً، وذلك لأنه صورة خالصة. ولأن كـــل مـــا هو جسماني محدد بالضرورة والمحدود لا ينتج اللامتناهي، بينما الله ينتج الحـــركة اللامتناهـــية، فـــلا يمكن إذن أن يكون جسمانياً، ولهذا لا يوجد فيه أي

امــتداد. ومعـــنى ذلك أنه عقل وروح، والفاعلية العقلية لهذا العقل تتجلى في أنه يكـــون موضوع تعقله، وهو الخير المحض، فالله هو الخير، فيكون موضوع تعقل الله هو ذاته، فالله في هذه الحالة عاقل لذاته، معقول لذاته، عقل لذاته»[86].

هـــذا بالنـــسبة لعقـــل المطلق، أما العقل الإنساني فيجد هو الآخر مكانه في المنظومة الأرسطية، فالإنسان يحتل مرتبة عالية في سلم الوجود، حيث تصبح الهيولى عضوية، وهو مجبول على الارتقاء في درجات سلم الكمال، والذي يقوده إلى ذلك هو «العقل» الذي هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الملائم الجوهري للإنسان، فالعقل بمعناه الطبيعي خاصية إنسانية، وعلى غرار البنية الميتافيزيقية الطبقية المتدرجة للكـــون الـــتي شيدها أرسطو، حيث يقبع «العقل الخالص» في القمة، فإن «العقل الإنساني» يسعى لبلوغ غايته في «سلم الطبيعة». وذلك يتم بالعقل الذي هو ملكة يخـــتص بهـــا الإنـــسان، غير أنّ هذا العقل يقسم إلى مستويين، الأدنى وهو العقل المـــنفعل، والأرقى وهو العقل الفعّال. والعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل، وهـــذه القدرة الأخيرة هي العقل المنفعل. والفاعلية الإيجابية للفكر نفسه هي العقل الفعّـــال. وكـــل الملكات تتلاشى مع الجسم بما في ذلك العقل المنفعل، أما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى، وليست له بداية ولا نهاية، وهو يأتي للجسم من الخارج، ويفارقـــه عند الموت. ولما كان الله هو العقل المطلق فإن عقل الإنسان، يصدر عن الله، ويعود إليه بعد أن يكف الجسم عن أداء وظيفته، فكون الله عقلاً خالداً، وأن عقـــل الإنـــسان تحقق ذلك العقل فيه، فإنه يفارقه حين الموت[87]. يعطي أرسطو للعقل وظيفة جوهرية، لأنه يجعله سبباً لتنظيم الطبيعة وبما أنّ هناك غاية في الطبيعة، فـــإنّ سر تلك الغاية هو تحقق العقل، ومن ثم فالأرقى هو الأكثر عقلانية، والأدنى هو الأقل عقلانية، وما العالم إلاّ تحقق العقل، والعقل هو الله[88].

شـــغل أرسطو بموضوع العقل وعملية التعقل، وعنده يقوم العقل بمهمة تجريد الماهـــيات والمعقولات من المحسوسات لكي يطبعها في العقل المنفعل، فيتحول من عقـــل بالقوة إلى عقل بالفعل، وذلك بفضل العقل الفعّال، وقد اختلفت الآراء فيه، فهـــو عـــند الإسكندر الأفروديسي عقل مفارق، وهو عند ثامستيوس أحد قوى الـــنفس[89] وهذا يعني أنّ عملية التعقّل تقوم على أساس وجود قوة تشبه المادة من حـــيث أنهـــا تنطـــبع بالماهيات وتصير معقولات، ثم وجود قوة أخرى بمثابة العلة الفاعلة، التي تحقق تلك الماهيات بالفعل. الأولى هي العقل المنفعل، أي الذي يتقبل

ويـــنفعل بالماهـــية ويتحقق بها. أما الثانية فهي العقل الفعّال الذي يخرج الماهية من القوة إلى الفعل، ويحققها في العقل المنفعل، ومن الواضح أنّ شراح أرسطو توصلوا إلى أنّ العقـــل الفعال يتصف بالوحدة، وأنه مشترك بين الجميع، وهو مفارق ولا ينفعل، وأنه يأتي من الخارج[90].

إن العقـــل المنفعل هو العقل الذي يتقبل الصور الحسية التي ترد إليه، فهو في الواقع بمثابة المادة، ويتركب غالباً من الصور التي أتت من الحس، وأصبحت صوراً مـــن المخـــيلة، وليـــست له وظيفة إيجابية، وإنما هو مجرد انطباع للصور الخارجية الحـــسية، فلكي ترتفع من هذه الحالة إلى حالة الإدراك الصحيح، لا بد من وجود قـــوة أخـــرى تـــستخرج هـــذه الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى حالة المـــدركات العقلية العامة، والعقل الفعّال هو الذي يقوم بذلك، فهو يأتي بالصور الخالصة، فيحيل الصور الحسية التي هي في حالة القوة إلى حالة صور بالفعل[91].

جمـــيع هـــذه التوصلات قامت في الأصل على قراءة خاصة للإسكندر حول مفهـــوم العقل عند أرسطو، ففي مقالته المشهورة «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقـــل علـــى رأي أرسطوطاليس» يقول إن العقل عنده على ثلاثة أضرب وهي: العقـــل الهـــيولاني، ويوجد في كل نفس ناطقة، والآخر عقل انطوى على إمكانية الـــتعقل وله تلك الملكة وقادر أن يأخذ صورة المعقولات بقوته في نفسه، وهو ذاته العقـــل الهيولاني بعد أن صارت له ملكة واستعداد أن يعقل وأن يتقبل، وإنما يكون في الـــذين قـــد استكملوا وصاروا يعقلون، وضرب ثالث هو العقل الفعّال، وهذا العقـــل يجعل العقل الهولاني الذي بالقوة عقلاً بالفعل، بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلـــي وهذا هو بطبيعته معقول، وهو بالفعل هكذا، لأنه فاعل للتصور العقلي، وسائق العقل الهيولاني إلى الفعل»[92].

كـــان هم أرسطو الفلسفي هو إنتاج العالم على أنه عقل وتعقّل، ويهدف من ذلك إلى توكيد قيادة العقل للطبيعة، وهي قيادة لا تتم إلاّ عن طريق معرفة المبادئ العقلـــية العامـــة الـــتي تتحكم في مسار الموجودات مثل مبدأ القوة والفعل، ومبدأ الصورة، والمادة، ومبدأ الغاية، ومبدأ السببيّة أو العلّية، وبوساطة هذه المبادئ تصور أرسطو أن العقل الإنساني تتم له السيطرة على الطبيعة أو الكون[93]. و لم يقف عند هـــذا الحـــد، إنما دفع الأمر إلى الأمام، ذاهباً إلى أن الموضوع الرئيس ليس معرفة الـــذات العاقلـــة المفارقة، فالله ليس عليه أن يلتمس خارج ذاته التي هي موضوع

تعقلـــه، فالهدف إذن أنه على غرار هذا المدخل من البحث، يتكوّن بحث مناظر في قضايا العلوم، لأنها ستكون موضوعات للتعقل المستمر والكشف المتواصل. وهكذا أصـــبحت إلهيات أرسطو في الفكر القديم حافزاً للبحث في موضوعات تنتمي إلى الواقع، وكما يخلص برهييه، فإنه بالنسبة لتلك الإلهيات، لا يعد البحث في ذات الله مهمـــاً، فمعـــرفة الله بذاته ليست بحال من الأحوال هدف تلك الإلهيات، لأنه لا اعتـــبارُ إلاّ في وظيفـــته الكونية بصفته منتج وحدة الكون، وهي الوحدة التي تنتج إمكانية معرفته عقلياً[94].

ومـــن ثم فـــإنّ عقلانية أرسطو كانت تهدف إلى سبر أغوار الطبيعة في المقام الأول. ومغـــزى ذلك أنّ أرسطو خلافاً لأفلاطون الذي جعل المخيلة والأحاسيس مـــرجعية يصدر عنها، فإنه جعل الملاحظة المنطلقة من الواقع وسيلة لجمع البينات وصـــولاً إلى أرفـــع تجريد ممكن، وهكذا جعل نصب عينيه إدراك الواقع أولاً، لأنه يرى أن «المثل» الحالة في الأشياء والكائنات تتحقق في المادة باتخاذها شكلاً يزداد تكـــاملاً بازدياد مطابقته لعلته الغائية، فالمادة والشكل والغاية ثلاثة معطيات لازمة علـــى تـــباين أهميتها، بسبب اختلاف مراتبها، وهي تستلزم الدرس لتدرك إدراكاً تامـــاً. أرســـطو لا يحـــتفظ شأن أفلاطون بالدور الأول للمحبة والحدس في سير الإنـــسان نحـــو الحـــق، بل للاستدلال والمجهود التجريدي. وهو لا يوحّد بين الله والخـــير، بـــل بـــين الله والإدراك الخـــالص، وإذا كان كل شيء ينـــزع نحو الله بالارتفاع درجة فدرجة في سلم الكمال والعلل الغائية، فإنّ النفس لا تدنو منه إلاّ بانقيادها للعقل. وعلى العقل أن يرشد بين نقيصتين متناقضتين إلى «الحد الوسط» الـــذي هو الفضيلة، فضيلة عملية قبل كل شيء، إذ إن مصير الإنسان يتحقق على الأرض[95].

5. نتائج: استبداد المفاهيم العقلية المجرّدة

تكـــشّف لـــنا، بوســـاطة الفقـــرات الفائتة، التي حاولت أن تصف طبيعة الممارســـات الفكـــرية في بلاد الإغريق منذ طاليس إلى أرسطو، أنّ هناك إتجاهين أساســـيين ينتظمان تلك الممارسات، وأنّ كل التأملات والتصورات انحلّت فيهما، وهما: «اللوغوس» الذي استقام على يد هيرقليطس، و«النوس» الذي استقام على يـــد انكساغوراس. قال هيرقليطس باللوغوس لكي يفسر النظام السائد في الكون

بعـــيداً عن الميثولوجيا التي تضرب بجذورها في الفكر القديم، وبخاصة الإغريقي منه كما تكشفه مظاهر التعبير الشعري لدى هوميروس وهزيود على سبيل المثال وليس الحصر، وتعدّ محاولة هيرقليطس، إذا ثبتت ريادتها وصحتها في الواقع التاريخي، غاية في الأهمـــية، لأنها وضعت يدها على «القانون الكلي» الذي ينظّم الظواهر الطبيعية ويتحكم بها، ويسيّرها في اتساق لا يحتمل التناقض، وليس على العقول البشرية إلاّ معـــرفة ذلـــك القانون الطبيعي الكلي، وهو أمر لا يتم إلاّ أثر معرفة الظواهر على حقيقتها، ومواجهة ظواهر الطبيعة، واستكناه أسرارها، وهذا سيفضي إلى نوع من المشاركة في ذلك القانون، بمعرفة ضروراته وأنساقه. ولقد تصور هيرقليطس «العقل الكـــوني» الـــذي هـــو المنظّم للظواهر الكونية، على أنه محايث للطبيعة، لا يوجد بانفصال عنها، ومن ثمّ فمعرفة الطبيعة هي معرفة له وبه.

هـــذه المطابقة بين العقل الإنساني والعقل الكوني مهمة جداً، لأنها ستقود إلى نـــوع من الاكتشاف المستمر للكون وظواهره الطبيعية استناداً إلى النشاط العقلي. وغاية ما يُخلص إليه هنا أنّ العقل الكوني عند هيرقليطس مبثوث في الكون المادي، وهـــو مـــتماه فيه، ويحتاج من العقل الإنساني أن يندرج في أنظمته التي تتجلى من خلال الظواهر الطبيعية. أما انكساغوراس فقال بـــ «النوس» الذي فهم أيضاً على أنه يقصد به «العقل الكلي»، إلاّ أنّه مختلف عن «اللوغوس» في كونه مبدأ مفارقاً غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها، وحسب انكساغوراس فالأجسام مركبة من أجزاء متشابهة تقبل القسمة إلى غير نهاية من حيث المبدأ، ولكن مع افتراض وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم، وهي أشبه بالبذور الأولى، لا تدرك بالحواس، وإنما تتـــصور بالعقـــل فقـــط، فالكون في أول أمرِه خليط فوضوي من البذور، وعماء مطلـــق، وجاء العقل الذي نظّمه وأخضع الأشياء لعلة واحدة، ولكي يتمكن هذا العمـــاء الكلـــي الأولي الخروج من عطالته، لا بد من قوة محركة تقوم بالفصل بين الأجزاء، ثم الوصل بينها، وإعادة تركيبها. وهذه القوة المحركة هي «النوس» والتي فهمت على أنها العقل أو الروح، وهذه القوة هي التي بثت النظام في جميع الأشياء، فالنوس مفارق للأشياء، لكنه منظم لها[96].

يـــضيف الجابـــري إلى ذلك، بأنّ فكرة هيرقليطس عن «اللوغوس» هي التي تأســـست عليها الفلسفة الرواقية، بل كل الفلسفات التي تميل إلى نوع من وحدة الوجـــود. وأنّ فكرة انكساغوراس هي التي فجّرت الثورة السقراطية التي تأسست

علـــيها فلـــسفة أفلاطـــون وأرسطو. ومهما يكن الاختلاف بين تصور كل من هيرقلـــيطس وانكـــساغوراس للعقل الكلي، فإنّ القول بمحايثته للطبيعة أو انفصاله واســـتقلاله، لا يغـــير من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا القانون الكلـــي وبينه وبين الإنسان، نجد داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها شيئاً معطـــى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكوّن والتطور. أما الإنسان فهو في جوهـــره قبس من «العقل الكلي»، العقل، النظام، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقـــل في الطبيعة ومن خلالها، والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم، هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء[97].

هـــذا التـــصور لعلاقة الكون بالعقل، بوصف الأخير أداة استكشاف للأول، وكـــون الأول موضـــوعاً للثاني، ينهي العلاقة السلبيّة بين الإثنين، فلا يراد للعقل أن يـــندهش بالكـــون اندهاشاً ميثولوجياً اعتبارياً، إنما إذا كان ولا بد عليه أن يندهش، فعلـــيه بالسعي لفك أسرار هذا الكون المدهش، لا الاستسلام أمام ظواهره التي تثير العجـــب. العقل، كما يقول «لالاند» متضايف مع الواقع، وأنه يحتوي على مبادئ تتـــيح له فهمه[98]، وهي الفكرة التي كان هيغل تبناها وأكد فيها على أنه في الفلسفة تمـــت البرهنة، بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل جوهر، مثلما هو قوة لامتناهية، ويكمـــن مضمونه غير المتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية يقوم بإنشائها، وهو يتجلـــى في صـــورته اللامتناهـــية التي تحرك هذا المضمون. فالعقل من ناحية جوهر الكـــون، ومـــن ناحية أخرى طاقة لا تنضب لذلك الكون. وما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، ويكون شيئاً منفصلاً مجرداً، وهو في الوقت نفسه المركّب غير المتناهي للأشـــياء كلها، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، وما دام لا يحتاج كالأفعال المتناهية إلى شـــروط مـــادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له، وموضوعات لنشاطه، فهو يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته، وعلى حين أنه هـــو وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضاً القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها، ليس في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضاً في العالم الروحي[99].

ليس ثمة سؤال خارج العقل، فهو كما خلصت إليه الفلسفة اليونانية قادر أن يـــتخذ مـــن ذاته موضوعاً دائماً له، وله القدرة أيضاً أن يجعل من العالم ومعطياته

الطبيعية موضوعات دائمة للبحث، فهو طاقة المعرفة ومرتكزها، لذلك يتزامن تطور مضامين العقل ومحتوياته المتعالية مع صيرورة المعرفة، فالمعرفة لا تنبع من ذاتية العقل وطاقته التجريدية فقط، بل تنشأ من المسافة الفاصلة - الواصلة بينه وبين الوجود، بوصف الموجودات موضوعات له. تاريخ تطور المعرفة مشروط بتاريخ تطور العقل، وهذا الاشتراط هو الذي يعيّن رؤية العقل، ويؤسس موقفه النظري في القضايا التي تكون موضوعاً له[100]. هذه هي الخلاصات العامة التي تجهزنا بها الممارسات الفكرية اليونانية حول موضوع العقل وأسئلته الوجودية، ابتداءً من سؤال المبدأ الأول، وصولاً إلى التصور الذي فسر الكون على أنه في أسمى مراتبه، ما هو إلاّ فكرة عقلية غزيرة الإيحاء بكل ما يتصل بالعقل والتصورات العقلية. ومع أنّ كثيراً من المعطيات التي توفرها المصادر الفلسفية اليونانية يمكن أن تخضع لتأويل متباين حسب المنهج المتّبع في التحليل، وطريقة الاستنطاق، فإنّ العقل كما انتهت إليه الفلسفة اليونانية استأثر بمركز الاهتمام، واتجه اهتمامه إلى البحث في العالم مستلهماً استراتيجية البحث الميتافيزيقي، فأصبح رهينة الميتافيزيقا، تلك الميتافيزيقيا التي شُحنت في العصور اللاحقة بكثير من الأسباب التي جعلتها تنفصل تماماً عن أداء الوظيفة المباشرة لها، بحيث أصبح «التمركز حول العقل» هاجساً أساسياً من هواجس التفكير الفلسفي.

6. الشفاهية الإغريقية: حوامل الفلسفة وأرض الاحتمالات

تبدو لحظة سقراط/أفلاطون/أرسطو لحظة شديدة الأهمية في تاريخ الفلسفة الإغريقية، فهي من جهة اللحظة التي شهدت اصطداماً جذرياً بين المنظومة الشفاهية العريقة في التاريخ الإغريقي، ممثلة بالمرويات الأسطورية والملحميّة والتصورات الفلسفية الأولى - وهو الأمر الذي تجلّى من خلال ملاحم هوميروس، ومنظومات هزيود الشعرية، وشذرات الأيونيّين والإيليين - وبين المنظومة الكتابية الناشئة لتوّها على يد أفلاطون وأرسطو، والتي لم تكن امتدت وتوسّعت لتشمل كل مظاهر الإنتاج الفكري آنذاك. وهي من جهة ثانية، شهدت أولى ممارسات الإقصاء والاستحواذ التي تعرّضت لها معظم التصورات الفكرية التي سبقت أرسطو، حينما قام هذا الأخير، بإقصاء ما لا يتناسب وسياقاته الفلسفية، والاستحواذ على تلك الأفكار المتناثرة التي توافق سياقاته. وتكشف هذه اللحظة

أيضاً التدرج الواضح في ثلاث مراحل أساسية جمعتها حقبة تاريخية واحدة: شفاهية سقراط، وكراهية أفلاطون للكتابة، وظهور أولى بوادر التفكير الكتابي المنظّم على يد أرسطو.

وبغضّ النظر عمّا كانت تعبر عنه الوسائل الشفاهية، التي ظهرت قبل أفلاطون وأرسطو، وعمّا عبّرت عنه الوسائل الكتابية لديهما، فإنّ تلك الوسائل بذاتها؛ شفاهية أو كتابية، لها آلياتها الخاصة التي تقوم على درجات متباينة من دمج الأفكار، وإقصائها، وإدراجها في سياقات مختلفة دلالياً، بفعل الاطّراد المتواصل التغيير في الفكر الشفاهي، وكل ذلك يلزمنا الوقوف على هذه اللحظة التاريخية/الفلسفية وقفة حذر وتأنٍ ونقد، وبخاصة أنّ العقل الغربي جعل هذه اللحظة ذاتها أهمّ الأصول الكبرى لتصوراته ووعيه. لقد سعى تاريخ الفلسفة الغربية، بتأثير من منهج «الوحدة والاستمرارية» إلى أن ينظر بطهرانية إلى فلاسفة الإغريق ومأثوراتهم، ومارس ضغطاً لا يضاهى من أجل بث روح الوحدة والتماسك والاطّراد في أفكارهم، وهو أمر بحاجة إلى إعادة نظر شاملة بكل الأسس والمعايير التي قام عليها.

أشرنا في مبتدأ هذه الفقرة إلى الأهمية الاستثنائية لما أسميناه: لحظة سقراط/أفلاطون/أرسطو، وهذا الاصطلاح مجازي بالطبع، لأنه في حقيقته يمتد طوال أكثر من قرن، وهي المدة الزمنية التي تكشفت فيها الممارسة الفكرية للفلاسفة الثلاثة المذكورين، التي غطت القرن الرابع قبل الميلاد، وجانباً من القرن الخامس إذ عُرف سقراط، ومبعث تلك الأهمية، فضلاً عما ذُكر؛ الانكسارات الجوهرية الشديدة التي عرفها التفكير الفلسفي، فقد ظلت - على الأرجح - الأفكار سابحة في فضاء المشافهة منذ ظهور التأملات الأولى على يد طاليس إلى سقراط، ثم جنحت إلى شاطئ ذلك الفضاء على يد أفلاطون، واندرجت في سياقات البواكير الأولى للتدوين الفلسفي الكتابي على يد أرسطو (384-322 ق. م)، وهنا علينا أن نشدد، أنّ التغيرات التي تتعرض لها الأفكار في ظل المشافهة، لا تقلّ عن تلك التي تتعرض لها حينما تصاغ صوغاً أدبياً يقوم على استحضار المرجعيات الشفاهية، كما هو الأمر في محاورات أفلاطون، وفي الوقت نفسه، ينبغي أن نؤكد على أن التدوين هو الآخر، كما ظهر في المدونات الأرسطية، لا يقل خطراً عن ذلك، فهو من ناحية يُخضع آراء متناثرة لسياق ممارسة عقلية مختلفة،

وهـو مـن ناحية أخرى، يسمحُ لمقتضيات التفكير الكتابـي وشروط الممارسة الكتابية وإجراءاتها، أن تمارس قهراً وإكراهاً ضدّ التأملات الأولى المعبّر عنها بصيغ لفظية موجزة ومكثفة، وهي التي تُعرف الآن بـ «الشذرات».

إذا كـان تـاريخ الفلـسفة قد ثبّت الفضل لأرسطو بوصفه أوّل من أرّخ للفلـسفة، فـإنّ الدراسة الموضوعية الاستقصائية القائمة على المقارنة والوصف، تكشف أنه لم يكن يؤرّخ، بالمعنى الذي يُفهم من الفعالية التأريخية فقد كان يقصي ويـدمج في آن، ما يتعارض وما ينسجم مع منظومته الفلسفية، وهو أمر يفضي إلى أنّ الأفكـار الـتي ظهـرت في السياقات الأرسطية الجديدة غير متصلة بسياقاتها الأصـلية، ناهـيك عن أن تلك السياقات بافتراض وجودها، خاضعة لمرجعيات شفاهية، أمّا ما يتعارض مع السياقات الأرسطية فقد أُقصي واختفى لأسباب تتعلق بمعارضـة المنظومة الأرسطية له، ولضرورات إجرائية يقتضيها الخطاب المكتوب، وأمّـا مـا وجـد له مكاناً في نسيج ذلك الخطاب، فقد اندمج في صلب التفكير الأرسـطي، وأصـبح جـزءاً منه، يتصل به أكثر مما ينتمي لغيره. وينبغي الآن أن ينـصرف اهتمامـنا إلى الـبحث فيما يُنسب إلى الفلاسفة الأُول من «مؤلفات مكـتوبة» وهـو أمرٌ يروَّج له في أوساط مؤرخي الفلسفة الإغريقية، دون قرينة مـؤكدة، سوى ترديد أقاويل القدامى، الذين يحوم الشك حول اطلاعهم على أيّ من تلك «المؤلفات المفقودة».

1.6. الشذرات: طمس السياق والانهيارات الدلاليّة

يُسمّي نيتشه الفلاسفة الأيونيّين والإيليين والأثينيين الذين ظهروا إبان القرنين الـسادس والخـامس قبل الميلاد، بأنّهم «المعلمون القدامى» و«النماذج الصافية» ويـصفهم بأنهم يؤلفون «جمهورية العباقرة»[101] وتفصح التسمية عن طبيعة الحنين الـذي يـشدّه إلى أولـئك «الصفوة»، وهو حنين جارف وولائي خطير يضفي تـصورات آنية وذاتية على رجال ركّب لهم نيتشه صورة شفافة، تعبّر عن رؤيته لعـصر مـضى عليه خمسة وعشرون قرناً، أكثر مما تعبّر عن حقيقة ذلك العصر، وأولئك الرجال. وتتكشّف أبعاد هذا الضرب من الإكراه، حينما يعلن أنه سيدرس الفلاسـفة الأول بوصفهم مجتمعاً منسجماً[102] وهو قرار يرجّح نوع التصور الذي يـراد من خلاله إنتاج الماضي، لا بيان الماضي نفسه، وكل هذا يدفعنا إلى الوقوف

علـــى ذيول العصر الشفاهي الذي شهد أولئك الفلاسفة فصله الأخير، وإن ظلت بقايـــاه حاضرة في نسيج التفكير الإغريقي إلى عدة قرون لاحقة. يؤكد برهييه؛ أنه مـــن العسير أن نحدد الأهمية والدلالة الدقيقة لتيار الأفكار الذي شقّ مجراه في ملطية في القـــرن الـــسادس ق. م، فمن بين الفلاسفة الملطيين الثلاثة الذين تعاقبوا على المدينة، وكانت عصرئذ أقوى حواضر آسيا الصغرى اليونانية وأعظمها ازدهارا، لم يكـــتب الأول مـــنهم طاليس شيئاً، ومعرفتنا به ندين بها لمأثور لا يرقى إلى ما قبل أرسطو، أما الفيلسوفان الآخران: انكسماندرس وانكسامينس فقد ترك كل منهما كـــتاباً نثـــرياً، صار يشار إليه فيما بعد بعنوان في الطبيعة، ولكننا لا نعرف عنهما بدورهما شيئاً إلاّ عن طريق ما ذكره عنهما أرسطو وكتّاب مدرسته[103].

يوافـــق هـــذا التأكيد أغلب التوصلات الخاصة بتاريخ الفلسفة الإغريقية التي تؤكد أنه ليس أمام مؤرخ الفلسفة القديمة، ولا سيما الحقبة المتقدمة على سقراط، إلاّ الاعتماد شبه المطلق على مراجع ثانوية متأخرة. وعلى الرغم أن المصادر القديمة تنسب إلى قسم كبير من قدماء الفلاسفة أعداداً متفاوتة من المؤلفات، فلم يصلنا في معظـــم الأحـــوال إلاّ شذرات متناثرة لبعضهم وردت غالباً في تضاعيف مؤلفات أرسطو، وهو الأمر الذي دعا الكثيرين إلى وصفه بأنه «أول مؤرخ للفلسفة»، إلاّ أن تلمـــيذه ثيوفراســـطس (ت 286ق. م)، تبسّط في عرض بعض آراء القدماء في الطبيعة. وهنا تبدو الإشكالية مركبة، ذلك أن مؤلفات ثيوفراسطس نفسه فقدت، ولم يصل إلينا منها إلاّ نـــزر يسير[104] هو بدوره مبتسر وغير كاف على الإطلاق للـــتحقق مـــن السياقات التي وردت فيها تلك الآراء. ومن الطبيعي أن تتضاعف الإشـــكالية مع مرور الزمن، ذلك أنّ المراجع المتأخرة التي ظهرت بعد قرون. والّتي تعرّضت هي الأخرى للطمس والاختفاء، أقامت تصوراتها ونتائجها على مؤلفات مجهولة.

ثمة وجه آخر لهذه الإشكالية؛ فالمدونات المتأخرة التي يفصلها زمن طويل جداً عـــن عصر أولئك الفلاسفة، لا تورد الآراء في سياق عرض تاريخي متدرج تهدف مـــنه إلى وصف تطور الأفكار الفلسفية، إنما تذكرها في معرض السجال الفلسفي، تأييداً لحجة أو رفضاً لها، وهو أمر يلمس بوضوح في المدونات المنسوبة لفلوطارخس (ت 124م) وإمـــبريكوس (أواخـــر ق 2م) وكليمنتس الإسكندراني (ت 218م) وهيبولتـــيوس (ق 3م) واســـتوبايوس (ق 5م) وديوجين اللائرسي (ق 8م). وهذه

المــدونات بما تحتويه من الأخبار غير المحققة، تماثل ما أورده في هذا الصدد كل من شيــشرون (ت 53م) وجالينوس (ت 200م) والقديس أوغسطين (354-430م). وتنطــبق صــفة عدم الدقة والخلط على المؤلفات الخاصة بشروح أرسطو، ومنها شروح الإسكندر الأفروديسي (ق 2م)، وثيمسطيوس (ت 387م) وفيلوبونوس (ت 586)[105] وهــؤلاء وأولــئك يضمنون مدوناتهم مرويات متفرقة لا جامع بينها، مستمدة من أصول لا وجود لها، ولا يصار في الغالب إلى ذكرها. ونادراً ما يذكر بعــضها عرضــاً ولكــن ليس في سياق الأخذ الوثيق عنها، ولا في سياق العرض المفــصّل، الأمــر الذي يذوِّب تلك الآراء المتناثرة في نسيج يبدو شديد الاختلاف عنها.

علّــل بعــض المــؤرخين ذلك بأنه من عوارض الزمن، وكأن ثمة «حقيقة» طمــستها عــوادي الدهر، وأتت عليها، ولكنّ التواتر المطّرد في ذلك، وظروف التألــيف القديم الذي يردد صيغاً، بوصفها جزءاً من تقاليد الرواية، لا يبعث على الاطمئــنان إلى شــيء مما ينسب إلى الفلاسفة الأوائل، وحتى الشذرات المنسوبة إلــيهم، إنمــا هي صيغ لفظية شفاهية تعبر عن آراء متفرقة في موضوعات عملية، صيغت بإيجاز ليسهل استرجاعها وقت الحاجة، وهذه الصيغ هي الوسيلة الأساسية في الحقــبة الــشفاهية، قبل أن يظهر التدوين، وتصبح الوسائل الكتابية معروفة في تقييد الأخبار والأحداث والتعبير عن الأفكار[106]. وواقع الحال، فالأمر الأقرب إلى الــصحة هو أنهم لم يدوّنوا أفكارهم وآراءهم، لأن الكتابة لم تكن أصبحت شائعة بمــا يكفــي للنهوض بهذه المهمة، فضلاً عن قصورها في أن تصبح في تلك المرحلة وسيلة تفكير في مضمار شديد الدقة والجدة[107].

تــتعارض هذه النتيجة مع بعض ما توصل إليه المؤرخون من فقدان مدونات القــدماء إلاّ أن حجــتها تاريخية، إذ إنّ سقراط نفسه، لم يلجأ إلى تدوين أفكاره، ومــع أنّ لــه أســبابه كما سنرى، إلاّ أننا نرى أن من بينها عدم تطور الأساليب الكتابــية، وغــرابة هذه الوسيلة في عالم شفاف بتواصله الشفاهي المباشر، بل إن ســقراط خــصص جانــباً من فلسفته لمعارضة تلك الوسيلة الغريبة والجديدة التي «تكفّن» الحقيقة اللفظيّة. فإذا كان هذا التصور شائعاً في زمن سقراط، يصبح أمر قــبول الاستعانة بالكتابة قبل ذلك بحوالى قرنين أمراً صعباً. يضاف إلى كل هذا أنّ طبــيعة الــشذرات - بوصــفها صيغاً لفظية معبرة عن أفكار حياتية مستمدة من

الخبرات والتجارب الشخصية صيغت لتكثّف مضامين معينة، الأمر الذي جعل منها أمثالاً - لا تأتلف وطرائق الاسترسال الكتابي، فالشذرة بوصفها وحدة لفظية كيان تداولي شفاهي لا يحتاج إلى خزن إلاّ في الذاكرة لاستدعائه وقت الحاجة، ومنها ما أورده أفلاطون مثل: «اعرف نفسك» و«لا تسرف» و«الإصلاح عسير». ولا تنمّ الشذرات المنسوبة لطاليس، وانكسماندرس، وانكساميس، وفيثاغورس، وهرقليطس، وبارمنيدس وغيرهم عن حاجة لأن تكون مدونة، وواضح الإسراف والتعسف في إدخال بعض الشذرات في سياقات لا علاقة لها بها.

يلزم أن نقف على أحد أشهر الأمثلة وضوحاً، ألا وهي شذرات هيرقليطس التي جُمعت من المظان وصُنّفت وحلّلت واستأثرت باهتمام كبير[108]. فقد وجد هيدغر (1889-1976) أنها مزق من عبارات مبتورة، وكلمات متناثرة تفتقر إلى السياقات الخاصة بها، وأنّ مقاصد المفكرين المتأخرين هي التي تحدد اختيارهم لها، وطريقتهم في اقتباسها، ولو تأملنا مواضع هذه الشذرات في كتابات المؤلفين المتأخرين، لوجدنا أنها لا تظهر إلاّ في خدمة السياق الذي وردت فيه، مما يؤدي إلى غياب سياقاتها الأصلية، ولهذا، يخلص هيدغر إلى أنّ الشذرات لا تكشف الملامح الأساسية لتفكير هيرقليطس، وما يرجح ذلك، أنّ بعض تلك الشذرات أوردها كليمنس الإسكندراني في سياق التصور المسيحي للإشكاليات اللاهوتية الخاصة به، إثر انقضاء سبعة قرون على العصر الذي يفترض أن هيرقليطس عاش فيه، وذلك يكشف درجة التعسف في دمج الشذرات في سياق أفكار، لا علاقة لها بها، كما توصل هيدغر إلى ذلك، مبرهناً على فداحة خطأ التفسير اللاهوتي لشذرات هيرقليطس[109].

تحليل الشذرات المنسوبة للفلاسفة القدماء يبيّن أنها صيغ شفاهية جاهزة، حبلى بالحكم العملية المركزة[110]، وهي تتسق وصيغ التعبير المألوفة في المراحل الشفاهية، ومن هذه الناحية، فهي لا تُعد وسائل طارئة أو غريبة، إنما على الضدّ من ذلك، تندرج في سياق الوسائل المهيمنة المعتمدة للتعبير في الثقافات الشفاهية، لأنها تشكّل مادة الفكر الشفاهي ذاته، ذلك الفكر الذي يستحيل في أي صورة متصلة من دونها، لأنه يتكوّن منها[111]، وهو أمر يصحّ على معظم أدوات التعبير الشفاهي. فالقوانين نفسها، في الثقافات الشفاهية مكنونة في أقوال صيغيّة، وما يميّزها، أنها شديدة الالتصاق بعالم الحياة الإنسانية، وتقوم بمهمة تخزين التجارب

والـتأملات والتـصورات، ذلك أنّ المفاهيم ذاتها كانت تستخدم في أطر شديدة الاتـصال بالمواقف والإجراءات، اعتماداً على مرجعيات ضئيلة التجريد، بمعنى أنها تظـل قـريبة مـن عالم الحياة المعيشة. وهو أمر تتصف به الشذرات المعبرة عن انشغالات عملية في شؤون الحياة والطبيعة والكون. وإذا أخذنا في الاعتبار شذرات هيرقلـيطس مثالاً على ذلك، نجد تلك الصفة واضحة فيها، فقوله: «طابع الإنسان هـو قـدره»، و«خير للناس ألاّ يحصلوا على كل ما يرغبونه» و«أوّاه من أولئك الذين لا يعرفون كيف ينصتون أو كيف يتحدثون» و«إنّ العيون شهود أكثر عدلاً ودقـة من الآذان»[112]، إنما هي أقوال تعبر عن أفكار مباشرة لا ترتفع عن الواقع، ويعـود ذلك إلى أنّ التفكير العقلي لم يكن انتقل بعدُ إلى طور تجريد القضايا التي يفكـر العقل بها، وحسب «هافلوك» فإنّ اليونانيين قبل سقراط فكروا في العدالة بطرق عملية أكثر مما فكروا فيها على هيئة مفاهيم صورية[113].

في مـرحلة شـفاهية الإرسال كالتي نتحدث عنها، من الطبيعي أن يعبر عن الفكـر بصيغ اختزالية تنهض بمهمة تكثيف الأفكار وخزنها في الذاكرة، وإذا نظرنا إلى الـشذرات مـن زاويـة كـونها حوامل فكرية، نجد أنها لا تُجهزنا بالتحليل الموضوعي للظواهر التي تشير إليها، إنما تلمح وبواسطة الإيحاء إلى بعض التصورات، وعمـوماً فهـي توافق تماماً الصيغ السائدة في الثقافات الشفاهية التي تتصف بأنها تجميعـية وتأملـية وانطباعية وهي خصائص تتجلى في الأقوال المأثورة، وكل هذا يقـودنا إلى التأكـيد الآتي: من الصعب عدّ الشذرات حوامل متماسكة للحقائق الأولى الـتي فكّـر بهـا العقل تجريدياً. ومبعث الأمر وراء عدّها أصولاً للفلسفة الإغـريقية، هـو، فضلاً عن إيحاءاتها الغزيرة المباشرة، تعرضها للإكراهات الكثيرة والمتـنوعة بوساطة الاندماج غير المسوغ في سياقات لاحقة لها مرجعيات مختلفة. وتتأتـى معروفة المرجعيات التي تحتضن الشذرات من الجهل في معرفة طبيعة الفكر وإشـكالاته في حقـبة شـفاهية، وبخاصـة أنّ نظام التفكير الحديث استبدت به المرجعيات الكتابية، وتعطّلت فيه القدرة على التحسس الصحيح لإشكاليات حقبة تاريخية لا نملك عنها تصوراً دقيقاً.

وحـسب أونج[114]، فإنّ مرجعياتنا التصورية المرتكزة إلى الوسائل الكتابية، تُقصي كثيراً مما نجهله، لأنه لم يدخل في وعينا بوصفه موضوعاً للتحليل، وبافتراض دخـوله، فإنـه سيُخضع مظاهر فكرية أنتجها نظام شفاهي، لسياقات لاحقة هي

ولـــيدة الـــنظام الكتابـــــي في التفكير والتصور والفروض والاستنتاج، ذلك أنّ المجتمعات تشكّلت شفاهياً ولم يصبح بعضها كتابياً إلاّ في زمن متأخر جداً، ووجه الصعوبة هو كوننا لا نستطيع أن نفهم عالماً شفاهي التواصل، أو شفاهي الفكر إلاّ بوصـــفه صورة أخرى من عالم كتابـــي ألفناه، ذلك أنّ سيطرة النصيّة على عقول الباحثين سيطرة محكمة، تتضح من خلال افتقارنا إلى اليوم لمفاهيم تعيننا على فهم دقـــيق لمكونات الحقبة الشفاهية، ويخلص أونج إلى القول إنّ الأشخاص الكتابيّين الخُلّص يجدون صعوبة شديدة في تخيّل ماهية الثقافة الشفاهية الأولية.

عُـــرف عن سقراط ذمّ الكتابة ومقاومتها، وهو أمر يرجِّح غياب الممارسات الكتابية الفعالة قبل عصره. ويخفف من شدة التمحّل المبالغ فيه في عدّ الأفكار التي سبقت سقراط أصولاً متماسكة للفكر الإغريقي والغربـــي عامة، والتذرّع بفقدان الآثار المدونة، وهي ظاهرة رافقت تاريخ الفلسفة المكتوب، وتختزل حقيقة السياق الـــثقافي الشفاهي، والأرجح أنّ الكتابة لم تكن استكملت شروطها الذاتية، لتكون وسيلة تعبير عن الأفكار خلال القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد.

2.6. سقراط: الحقيقة الفلسفية ودنس الكتابة

يبدو الوقوف على الأفكار المنسوبة إلى سقراط أشدّ تعقيداً من الوقوف على أفكـــار الذين سبقوه، ذلك إنّ أشكال التعقيد تصبح مركّبة، إذا تبيّن لنا موقفه من الكـــتابة، ومفهـــومه للحقيقة الفلسفية، الأكثر من ذلك إذا اتضحت لنا شخصية سقراط الفكرية، وهي شخصية لا يمكن الجزم بأي شيء خاص بها، لأنها اقتصرت على ممارسة الفكر بوساطة الحوار الحي الشفاهي المباشر وحده[115]. وذهب بعض المؤرخين إلى أن شخصية سقراط خرافية ابتدعها خيال أفلاطون وأرسطوفان، ولا ســـيما أنه ليس في حوزتنا مراجع مؤكدة عن حياته غير الصور المسرحية والحوارية الـــتي يظهـــر فـــيها سقراط متصدراً المناقشة في أغلب الأحيان، كما تمثل ذلك في محـــاورات أفلاطون، ومن يدفعه الفضول العلمي للاستفاضة في عرض آرائه، التي يفترض أن تكون منسوبة إليه حقيقة، فإنه «يحتاج إلى إثبات غير متوفر»[116] وعلى الـــرغم من كل هذا، فإنّ مرحلة التطور الفكري الإغريقي فرضت ظهور سقراط، لأنه يمثل حدّاً فاصلاً بين مرحلتين من التطور الفكري، ويخلص أبو ريّان إلى أنه سواء كان سقراط شخصية حقيقية أم خيالية، فلا مناص من أن يكون ثمة سقراط[117].

وعلى هذا، فإنّ سقراط الذي جعل اسمه محوراً لتقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية كلــها بقــي هو نفسه من غير تاريخ واضح، لأنه لم يترك أثراً مكتوباً يدل عليه، ويلف أفكاره غموض، لكونها متواترة في الروايات، ولا نعلم عن تلك الأفكار إلاّ مــا ورد في المحــاورات الأفلاطونية، لأنه، كما تجمع المصادر لم يخضع تلك الآراء للــتدوين[118] وهو من أشد دعاة المشافهة في الفكر القديم، وله آراء واضحة فيها ســنقف عليها لاحقاً. إلى جانب الشكوك التي تحيط بسقراط وأفكاره، ثمة مشكلة لا تقــل أهمــية، وهــي المــصادر التي حملت إلينا تلك الأفكار، وهي مثار جدل واخــتلاف شديدين، بسبب اختلاف المقاصد والأهداف التي يظهر سقراط فيها. وعمــوماً ثمــة مصدران أساسيان لهما الأهمية في هذا الموضوع: أولهما المحاورات الأفلاطونــية، إذ يظهر فيها سقراط مجادلاً ومدافعاً عن الحقيقة التي يبشر بها، وهذا المــصدر يكتــسب أهمــية استثنائية، لأنه من وضع أفلاطون. وثانيهما المذكرات المنسوبة إلى اكزينوفون، إلى جانب الصورة المسرحية الساخرة لسقراط في مسرحية «السحب» لأرسطوفان.

أثارت المحاورات الأفلاطونية جدلاً متشعِّباً وعميقاً تركّز حول طبيعة الأفكار المعروضــة فــيها، وهــل هي منسوبة إلى سقراط أو أفلاطون، ولأن سقراط هو المــتحدث الرئيس فيها، ذهبت الظنون إلى أنها آراؤه، وكأنّ أفلاطون «يوثّق» فيها آراء الأســتاذ، وذهــبت ظــنون أخرى إلى أنّ أفلاطون «استثمر» اسم سقراط للحــديث عما يراه هو، وعمّا يفكر به هو. وهذه الإشكالية التي تثيرها المحاورات الأفلاطونــية في مــصادرها وطبيعتها ومقاصدها ستكون مثار اهتمامنا هنا، لأن وجهة النظر الخاصة بهذا الموضوع، وطبيعة التحليل هي التي ترجح هذا الأمر على ذاك أو العكــس. ويرى باحثون كثر أن المحاورات الأفلاطونية تفصح أن سقراط يــنطق فيها «بعقائد أفلاطونية خالصة، ما كان يمكن أن يحلم بها سقراط الحقيقي التاريخــي». ومن ثمّ فلا إمكانية لتأكيد أي قدر حقيقي من أفكار سقراط، بيد أنّ ستيس يتحفظ على هذا الرأي، ويعارضه، ذاهباً إلى أنّ محاورات أفلاطون الأولى، كُتبت قبل أن يطور مذهبه الفلسفي، وبالتحديد حينما كان معبراً أحسن تعبير عن مذهب أستاذه، إذ تظهر الشخصية السقراطية المثالية، وعلى الرغم من إقرار ستيس أن المحــاورات ليست سيرة ولا تاريخ وأنها تختلق مواقف خيالية لا وجود لها، فإنها فــيما يــرى «تحتوي على لبّ وقلب فلسفة سقراط»[119]، وهو أمر سيقتضي منا

تفصيلاً وافياً فيما بعد، أما مذكرات اكزينوفون، المقرّب إلى سقراط والمعجب به، فإنها لم تتعامل معه كشخصية فلسفية، بل عُنيت بما يفترض أن يكون البعد الواقعي البسيط لشخصيته، فظهر متبذّلاً عادياً، ومناقضاً تماماً للصورة الأفلاطونية، مما يعارض الأهمية التي ينبغي أن تكون عليها شخصية خطيرة مثل سقراط[120].

وصل التباين أقصاه بين التصورين المقدمين حول سقراط، ففيما ظهر مجالداً في دفاعه عن الحق والعدل والعقل في محاورات أفلاطون، ظهر وضيعاً في مذكرات اكزينوفون، وفي الوقت الذي لا يستبعد فيه أنّ جهل اكزينوفون كان له أبلغ الأثر في الحط من شأن سقراط المفكر، فإنّ المبالغة التي أضفاها أفلاطون على سقراط، لا تقل خطراً عن تقليل الآخر من شأنه. وحسب وورنر فإنّ البيانات في هذين المصدرين لا تزودنا بمعرفة يقينيّة عمّن يكون سقراط في الواقع[121].

أما الصورة التي ظهرت في مسرحية «السحب» التي يتهكم فيها أرسطوفان من سقراط، مظهراً إياه زعيماً للسوفسطائيّين، ناشراً عقائد مفسدة للشباب – وهي التهمة التي اُصطُنعت سبباً لتفسير نهايته المأساوية – فلا يستبعد أنها من نتاج القواعد المسرحية لفن الكوميديا التي تبالغ في الحطّ من شأن الشخصيات محاولة تعميق المفارقة للإيهام الفني، وهي أخيراً خطاب أدبي إبداعي يصعب اعتماده مصدراً للتحقق من واقعة تاريخية. هذا ما يمكن إجماله بصدد المصادر التي حملت إلينا ما ينسب من أفكار إلى سقراط، ولما كانت المحاورات الأفلاطونية هي – حسب معظم الآراء – الحامل لما ينسب إليه من آراء، فإنّ سياق البحث يلزمنا الوقوف عليها بتأن وتفصيل، محاولين استشفاف الأمر، بوساطة الاستنطاق والتحليل. وصولاً إلى كشفٍ التعارضات العميقة في بنية المحاورة الأفلاطونية.

استأثر سقراط بالمكانة الرئيسة في محاورات أفلاطون، وفي معظمها يُمنح سقراط الدور الأول بـ «مجاز تقوي»[122] فيظهر وهو يؤجّج شعلة الأفكار في أذهان محاوريه في المرحلة الأولى، ثم مفنّداً تصوراتهم الفاسدة عن كثير من الظواهر والمفاهيم في المرحلة الثانية، وصولاً إلى المرحلة الأخيرة إذ يثبّت الصورة الحقيقية التي يراها، والتي يبدو في الظاهر أن الحوار وتناسل الأفكار هو الذي أوصل المتحدثين إليها. وتظهر في كثير من المحاورات الأولى صورة أفلاطون المريد السقراطي المخلص لأستاذه الذي تمور نفسه بالغضب للمصير الذي آل إليه، وأكثر الصور دفئاً بين الاثنين يعرضها أفلاطون في «الدفاع» و«اقريطون»، وتتدرج

صــــورة سقراط لتأخذ بعداً مثلياً تجسد حالة المفكر المنصرف لتثبيت الحقيقة ونشر الفضيلة، والمنهمك روحياً وعقلياً في ترسيخ مذهبه الفلسفي الجديد، كما هو الأمر في «فيدون» و«المأدبة» و«ثياتيتوس» و«بارمنيدس».

وفي هذه المرحلة تتركب على نحو بارع في الخطاب الأفلاطوني الهالة الأخّاذة لسقراط، وهو يفنّد آراء الخصوم، ويبشّر بالجوهر الأخلاقي لفلسفته في موضوعات كـــثيرة. أمـــا المحـــاورات الأخيرة التي تتصف بالتماسك والجدل العميق والجفاف أحـــياناً، فتأخذ فيها شخصية سقراط بُعداً جديداً، إذ يصبح ناطقاً بلسان مذهب الأكاديمية الذي يمثله أفلاطون، ويكشف هذا التدرج عن عمق التماهي الظاهر بين الاثـــنين إلاّ أنـــه في واقـــع الحال استثمار أفلاطوني لتلك العلاقة الخصبة بينهما، وتوظـــيفها في غايـــة فكرية تتعلق بالفلسفة الأفلاطونية ذاتها، فالصدمة التي تركها مـــصير سقراط اُستثمرت لتكون وسيلة لتثبيت شرعية الفلسفة الأفلاطونية، على الأقـــل في المراحل الأولى، ولمّا أدّت الغرض قُبلت بوصفها جزءاً منها، وهو أمر لا ينبغـــي أن ينظـــر إلـــيه باستنكار، فآليات الخطاب الأفلاطوني كثيراً مما هو متناثر ومتفرق في تاريخ الفلسفة الإغريقية قبله، سواء تعلق الأمر بالحوادث أم بالأفكار أم بالأسمـــاء. ولـــيس ثمة ضير من استثمار قوة الاسم في سياق السعي لبلورة مذهب فكري، إذا كان ذلك مما يمنح ذلك الاسم مزيداً من القوة والمهابة، وعلى الرغم من ذلك فثمة تمايز بين حضور اسم سقراط في المحاورة الأفلاطونية، وحضور فلسفته، ولم يكن أفلاطون مؤرخاً، ولم يبرهن على ذلك في يوم ما.

تُمـــثل المحاورات الأفلاطونية الأولى «نوعاً أدبياً لا يتباهى بالحرص على الدقة فـــيما يخـــص سقراط»[123] وحرارة الأسلوب، والقوة المجازية، والإيحاءات الرمزية الأدبـــية، توهم المتلقي كثيراً، وهو يباشر تلك المحاورات، إلى درجة لا يتساءل فيها عمّـــا لـــسقراط مـــن أفكـــار في تضاعيفها وعمّا لأفلاطون، وبما يغيِّب الحضور الأفلاطـــوني شـــأنه شـــأن غياب أي مؤلف أدبـــي عن تواتر الأحداث وتداخل الشخـــصيات، وتصبح العناصر الفاعلة في نسيج الخطاب هي الشخصيات بوصفها أقطاباً دلالية حاملة لرؤى معينة وقيم محددة. ولكن هذا الغياب الرمزي الذي يمثله تـــواري المؤلف وراء شخصياته، لا يعني أنها مستقلة ومنقطعة عن المنظومة الفكرية للمؤلـــف، فالتواصل المستتر قائم، فإذا أخذنا في الاعتبار أفلاطون بوصفه مفكراً. وقـــد استعان بخطاب ذي سمة أدبيّة، اتضح لنا معنى الفكرة القائلة إن سقراط كان

ينطق بعقائد أفلاطونية. وبافتراض أن خطاب أفلاطون استحوذ على ما يفترض أنه أقوال شفاهية لسقراط، قيلت قبل وقت طويل من كتابة المحاورة ودمجت فيها، فمن المستحيل معرفة طبيعة تلك الأقوال ومقاصدها ولا سيما أنّ سقراط نفسه كان يعارض تدوينها، بل يستهجن اللجوء إلى تقييد المنطوق.

كل ذلك يقيم سياجاً شديد الصلابة بين ما لسقراط وما لأفلاطون، بما يمنع التحقق من نسبة الأفكار إلى أيّ منهما على وجه التحديد، ولا شك في أنّ البحث عن «الحقيقة» بالصورة التي عرضناها، يتنكب لجملة من الحقائق التي ينبغي الالتفات إليها في تحليل الخطاب، وفي مقدمتها عدم جدوى البحث عن أفكار «أصيلة» في انتمائها لهذا المفكر أو ذاك، واللجوء إلى طرق متعسفة لانتزاع تلك الأفكار من سياقات أوجدتها، وأخيراً الإهمال الذي لا مسوّغ له لمقتضيات التشكّل الخطابي الذي يدمج عناصر مختلفة قاطعاً إياها عن محاضنها الأساسية وموجداً لها محاضن جديدة، بما يجعلها عناصر فاعلة في هذا الخطاب وليس في غيره. ونريد من هذا، أن نؤكد أنّ السياقات الخطابية هي التي تتحكم في مقاصد الأفكار التي تنتظمها، وأن لا أفكار مجردة قبل التشكلات الخطابية التي تظهر فيها. وبقدر تعلّق الأمر بالموضوع الذي نبحث فيه، فلا يمكن القول إن أفلاطون كان مجرد مدون لأقوال سقراطية، فإن قُبل ذلك بتحفظ شديد على مستوى العلاقة بين الاثنين، فلاً يقبل عملياً كون المحاورة الأفلاطونية وحدة نصيّة لها استراتيجيتها الخاصة في التعبير عما تختزنه من أفكار، ولا يمكن ترتيب العلاقة فيها بين الأفكار في ضوء العلاقة بين أفلاطون وسقراط. ولو قبل هذا الافتراض فإنه سيقوض البنية الدلالية للمحاورات الأفلاطونية، وكل ذلك يرجح أنّ أفلاطون استتر وراء سقراط، وأنطقه بما يؤمن به من أفكار، وهو توصّل يتفق وما قرره برهييه من «أن شخصية سقراط في المحاورات لا تُمثل أحداً غير أفلاطون نفسه»[124].

وفي ضوء هذا يصبح البحث عن أفكار سقراطية خالصة في المحاورات الأفلاطونية أمراً محفوفاً بمخاطر جديّة، لأنه يتنكر للشروط الطبيعية التي يقتضيها أي خطاب. ذلك أنّ آليات الخطاب المكتوب تقصي وتستحوذ في آن واحد على المرجعيات القبلية، بما يناسب نظام الخطاب الجديد، ساعية لتأسيس مرجعيات سياقية خاصة بالخطاب ذاته ضمن منظومة فكرية جديدة. وتبدو المحاورة الأفلاطونية معبرة عن صورة أرادها أفلاطون، وفرضتها مرجعياته الخطابية، وليس

مـــن المعـــتقد أنها مطابقة لحقيقة سقراط، ولا معبرة عن أفكاره، ويعود ذلك إلى اختلاف كل منهما في الوسائل التعبيرية، ففيما ظلّ سقراط أميناً على المشافهة الحيّة المباشرة، لجأ أفلاطون إلى المشافهة الذهنية المدوَّنة.

والوســيلة الأخــيرة ســوف تنتج «سقراط». طبقاً لشروطها حتى لو شاء أفلاطــون غير ذلك، لأن أفلاطون الذي يؤلف حواراته الشفاهية الذهنية ثمّ يدونها في محاوراته، سيقدم لا محال صورة مغايرة لما ينبغي. أن تكون عليه شخصية سقراط الحقيقية الباحثة عن الحقيقة، وحسب فؤاد زكريا[125]، فإن «سقراط الأفلاطوني» لا بـــد أن يكون مختلفاً عن «سقراط الحقيقي»، اختلاف الحوار الحي المباشر عن الحـــوار الـــذهني المؤلف. وكلما كان أفلاطون يسعى لوصف سقراط في محاوراته بـــصفاته الحقـــيقة، أدّى ذلك إلى مزيد من التشويه لصورته. ويعزو ذلك إلى أنّ ســـقراط الحقيقي، كما يُفترض كان يستخدم منهج التهكم والتوليد: فكان يفند آراء خـــصمه بالجـــدل المنظّم، ثم يسير معه متدرجاً نحو كشف حقيقته كاملة أو جـــزئية في الموضـــوع الذي يبحث فيه، وهذا المنهج مرتبط ارتباطاً وثيقاً بطريقة الحوار الحي، وهو لا يصلح إلاّ معها.

أمـــا إذا طبق على الحوار الذهني المؤلف، كما في المحاورات الأفلاطونية، فإنه يـــؤدي إلى نتائج أقل ما توصف به أنها شاذة وغريبة، ذلك لأن المفروض في المنهج الـــسقراطي الأصـــيل، أن يكون سقراط ذاته مجرد طرف في الحوار، يتسم بطريقة مـــنظمة في التفكير، وبالقدرة على كشف المتناقضات وتحقيق الاتساق الفكري في الحـــديث. وبفضل تفكيره المنظم هذا، يستطيع أن يصل بالحوار إلى كشف حقيقة منـــشودة، أو إلى تفنـــيد خطأ شائع، أو ينتهي على الأقل إلى إدراك وجود أبعاد جديـــدة للمشكلة موضوع البحث، فينفضّ الحوار دون نتيجة إيجابية في الظاهر، وإن كـــان ذهـــن المتحاورين أصبح أكثر استنارة مما كان عليه من قبل بكثير. إذن فـــسقراط – حسب منهجه الأصيل – يبدأ المناقشة بذهن خال، ويعترف هو بذاته بخلـــو ذهنه، وكل ما في متناول يده، ويمتاز به على غيره، هو منهج سليم وطريقة مـــنظمة في الـــتفكير، يتخذ منهما مرشداً يسير على هديه في أي طريق تؤدي به المناقشة إليه.

غـــير أنّ «سقراط الأفلاطوني» يسلك على نحو مختلف كل الاختلاف، فهو يعرف مقدماً اتجاه سيره، ويحدد النتيجة في ذهنه منذ البداية، لأن الحوار ليس حواراً

حـسيّاً، إنمـــا هـــو حوار مؤلف، ومع ذلك فإنّ أفلاطون يصرُّ على أن ينسب إلى سقراطه هذا نفس صفات سقراط الحقيقي، وهو أنه متواضع لا يعلم شيئاً سوى أنه لا يعلـــم، وأن كـــل مجهوده إنما ينحصر في تطهير ذهن خصمه بطريقة التفنيد أو الـــتهكم، ثم استخلاص الحقيقة الكامنة فيه بطريقة التوليد، ويترتب – كما يتوصل فؤاد زكريا – على هذا الإصرار نتائج خطيرة إلى أبعد حد، أقل ما يقال بشأنها هو أنهـــا تـــؤدي إلى تكوين صورة مهتزة مخلخلة حافلة بالمتناقضات لشخصية سقراط كما صورها أفلاطون. ذلك لأن سقراطاً الأفلاطوني يعلم كل شيء، وهو مع ذلك يدعي الجهل بكل شيء.

وفي الحـــوارات الأفلاطونـــية هو الذي يوجه المناقشة من البداية إلى النهاية. صحيح أنه لا يكف طوال الوقت عن إلقاء الأسئلة، ولكنها أسئلة بطريقة منظمة، وتعمل على توجيه الطرف الآخر في الحوار نحو وجهة معينة، وتتضمن في داخلها، بكـــل وضـــوح، جمـــيع عناصـــر الإجابة، بل إنها إجابات تتخذ شكل الأسئلة، فأشـــخاص المحـــاورة عاجـــزون تماماً أمام سقراط، وهو يتحكم فيهم كما يشاء، وينتصر عليهم دائماً في المجادلات، بل إنه ليشعرهم في كثير من المرات بالخجل من أنفـــسهم. وقد لا يكون هناك بأس من استخدام هذا الأسلوب في الحوار لو كان أفلاطـــون قـــد حدد منذ البداية معالم هذا المنهج ورسم أبعاد شخصية سقراط في ضـــوء صفاتها التي تتبدّى بالفعل في المحاورة. ولكن المشكلة كلها تنحصر في ذلك التـــناقض الشنيع بين ادعاء الجهل من جهة، وبين العلم الشامل الذي يكشف عنه ســـقراط خـــلال المحاورة من جهة أخرى. أي بين اتباع أسلوب الحوار من جهة والتأكـــيد الفعلـــي للأفكار بطريقة قطعية من جهة أخرى، أو بين التزام سقراط جانـــب «التـــساؤل» من جهة وتقديمه الفعلي لجميع الإجابات في ثنايا أسئلته من جهة أخرى.

والحق أن المرء إذا فكر مليّاً في شخصية «سقراط الأفلاطوني»، لا يملك إلاّ أن يـــصفه بقدر غير قليل من النفاق، وربما برذائل أخرى غير النفاق، ذلك لأن ادعاء الجهل، بالنسبة إلى شخص تنم إجاباته عن أنه يعرف كل شيء، يبدو كما لو كان زيـــادة في التنكيل بالخصم والتشفّي فيه، وكأن «سقراط» هذا يقول: إنني لا أعلم شيئاً، ومع ذلك فإني أحطّم كل آرائكم، وآتي إليكم بمعلومات جديدة لم تخطر من قـــبل ببالكم! ولنسأل أنفسنا في هذا الصدد – يقول زكريا –: أيهما أكثر إذلالاً:

شـــخص يفند معلوماتنا ويأتي بجديد غيرها، شخص يدّعي أنه يعلم كل شيء، أم شخص يدّعي أنه يجهل كل شيء؟

علـــى أنّ «سقراط الأفلاطوني» لا يكتفي بإذلال خصمه عن طريق الادعاء بأنـــه هو ذاته - الذي يوجهه ويعلمه - يجهل كل شيء، بل إنه يضيف إلى ذلك عنـــصراً جديداً يزيد من فداحة هذا الإذلال: إذ يدّعي أن كل ما هنالك من جديد أتـــى من الخصم ذاته، لا منه هو، مع أن أسئلة سقراط الإيحائية، أو إجاباته المقنّعة، هي تقوم بكل شيء. وحين ينتهي الخصم إلى الموقف الذي يريده سقراط، والذي هـــو في الأغلـــب مضاد تماماً لذلك الذي قال به الخصم نفسه في البداية، يكيل له سقراط الضربة القاضية، فيقول: ها أنتذا وصلت بنفسك إلى الحقيقة. ويصل تنكيله إلى أقصى درجاته، إذ لا يقتصر على تفنيد الخصم وتصحيح معلوماته، بل يؤكد له أنّ هـــذه المعلـــومات أتت منه هو ذاته. وبذلك يصبح جهل الخصم مضاعفاً، لأنه يـــتوهم - لمجرد أنه يتكلم في صيغة الجواب وسقراط يتكلم في صيغة السؤال - أنه هـــو مـــصدر كـــل ما أسفرت عنه المناقشة من معلومات جديدة. والخلاصة التي يتوصل إليها زكريا ببراعة، أن طبيعة «سقراط الأفلاطوني» مدعي الجهل، ولكنه في الحقيقة يعلم كل شيء، وهو يمعن في إذلال خصمه إذ يوهمه بأنه مصدر كل جديد في المناقـــشة، وهـــذا أمـــر يـــناقض الصورة الأفلاطونية لسقراط، جامع الفضائل الأفلاطونية، المنـــزه عن النفاق والغرور، من جهة، ويناقض ما صرح به أفلاطون من أنّ منهج سقراط هو التهكم والتوليد، أي استخلاص الحقيقة الكامنة في داخل الخـــصم ذاته، والتي ينطوي عليها عقله، وإن كان يغشاها نوع من الضباب الذي يمكـــن تبديده بالتوجه السليم مع أنّ الخصم في واقع الأمر سلبـــي تماماً، وأنّه هو الـــذي يقوم بكل شيء، وهو الذي يتحمّل عبء كشف الحقيقة كاملاً، وهو أمر يفـــضي إلى القول إنّ منهج «سقراط الأفلاطوني» لم يكن التهكّم والتوليد، بل هو الـــتهكّم والمزيد من التهكّم. مع أنّه يظهر بين حين وآخر بوصفه مولّداً للأفكار. ففـــي محـــاورة «ثياتيتوس» يعرض أفلاطون نموذجاً ممتازاً لمنهج التوليد كما يفهمه سقراط.

وتتـــضح درجة التهكّم في ثنايا المحاورة. إذ يخاطب سقراط محدثه «ثياتيتوس» عـــن قدرته في توليد الأفكار من أذهان الآخرين بطريقة مماثلة لما تقوم به القابلة في توليد النساء. ومن أجل أن يربط الإجراء المنهجي ببعده «الواقعي» يسارع سقراط

إلى إخبار محدثه أنه ابن قابلة «ألم تسمع ما يقال من أنني ابن قابلة من أمهر وأعظم القـــابلات، «فايناريت»». ولأنه يتحدّر عن أم تمارس «صنعة» التوليد، فإنه يمارس «الصنعة» ذاتها. ولكنه يستدرك مؤكداً «طالما كانت القابلات قادرات على الحمل والـــولادة فهن لا يمارسن مهنة التولد، وإنما يمارسنها بعد أن يفقدن هذه القدرة» وبـــسبب ذلك لا بد أن يكون لديهن قدرة التميز «بين من لديهن حمل ومن ليس لـــديهن حمـــل من النساء» ولا بد أن يعرفن أيضاً «بواسطة العقاقير والدعوات أن يثرن الآلام أو يسكنّنها بإرادتهن، وأن ييسرن الولادات العسرة، وإذا تراءى لهن أن يُـــسببن إجهـــاض الثمرة التي لم تنضج فإنهن يحدثن الإجهاض أيضاً» وأنهن «أكثر الناس خبرة باختيار الزيجات، إذ لهن مهارة فائقة في التعرف إلى أي النساء ينبغي لها أن تتـــصل بأي الرجال كي تضع أفضل الأبناء» وأنهن «فخورات بهذا العلم أكثر مـــن معـــرفتهن بقطـــع الحبل السري» وما إن ينتهي سقراط من وصف «علم» القابلات (وهو في الحقيقة كناية عن علمه) إلاّ وينتقل مباشرة إلى وصف علمه هو، قـــائلاً: «إلى هذا الحد ينتهي فن القابلات ولكنه فن لا يسمو إلى الوظيفة التي أقوم بهـــا، ألا يتصادف مثلاً أن تحمل النساء أحياناً نسلاً حقيقياً، وأحياناً أخرى يحملن أوهامـــاً زائفة. إن التمييز بين نوعين من الحمل يحتاج لمجهود، فإن تصادف ووجد هذا التمييز بين الحقيقي والزائف فإنه يكون أعظم وأبدع أعمال القابلات».

ويـــستأنف بعد هذه المقدمة الاستعارية الإعلان عن منهجه: «وفني في التوليد لـــه نفس الصفات العامة لفنهنّ، والفرق بيني وبينهن، إني أولّد الرجال لا النساء، فـــإني أتـــولى النفوس لا الأجسام، والخاصة المميزة للفن الذي أمارسه هو أنه قادر علـــى إثبات نوع التفكير الناتج من الشباب هل هو شبح وهمي أم هو ثمرة الحياة والحقيقة؟ وإنّ لي نفس النقص الموجود عند القابلات، إذ ليس في مقدوري أن ألد الحكمـــة. واللـــوم الذي وجهه إليّ الكثيرون صحيح، وهو أني حين أوجه الأسئلة للغـــير فـــإني لا أقـــدّم رأيي الخاص في أي موضوع لأني لا أمتلك الحكمة، وهاك السبب في ذلك: إنّ توليد الآخرين هو فرض عليّ من الإله، أما قدرة الإنجاب فقد سُـــلبت إياها; إذ لست حكيماً على أي نحو كان، وليس لدي أي اكتشاف أُعده مولـــوداً لنفـــسي، غـــير أنّ من بين من يتعاملون معي لأول مرة من يبدو أنهم لا يعـــرفون شـــيئاً على الإطلاق، غير أنهم بقدر ما يتقدمون معي في الحوار، وبقدر مـــا يـــنعم عيهم الإله يتقدمون بسرعة فائقة سواء في نظر أنفسهم أو في نظر الغير

ذلـــك على الرغم من أهم في الواقع لم يتعلّموا مني شيئاً، فالحقائق العديدة الجميلة التي أخرجوها إلى النور إنما تمّ اكتشافها في أنفسهم.

أما عن ولادهما فترجع إلى الإله وإلى عملي. والدليل على ذلك أنّ كثيرين قد أنكـــروا عليّ هذا إذ ظنّوا ذلك في مقدرهم، ولم يكترثوا بـــي فاقتنعوا أو أقنعهم الغـــير أن يتـــركوني أســـرع ممـــا كان ينبغي، فتركوني وأجهضوا فكرهم بسبب اتـــصالات ســـيئة، بـــل أكثـــر من ذلك، غذّوا من خلّصتهم بأغذية سيئة سببت مرضهم، فأقاموا الباطل والوهم محل الحق فلم ينتبهوا إلاّ إلى الجهل في نظر أنفسهم ونظـــر الغير ومن بين هؤلاء ارتسيد بن ليزيماك وكثيرون غيره. وقد أتوا إليّ أحياناً يسترضونني بسخاء، فكانت الحكمة الإلهية التي تَعُودني من آن لآخر تنهاني عن أية صلة ببعضهم، في حين كانت تسمح لي بالاتصال بغيرهم، وكان هؤلاء يصحّون، وكـــان هـــؤلاء الذين يأتونني يعانون مثل ما تعانيه النساء من آلام الوضع، فكانوا يحـــسون الآلام ويمتلئون بالحيرة التي تمضّ عليهم النوم ليلاً وهاراً وتفوق آلام تلك النسوة».

ثم يكمـــل ســـقراط «ولفنِّـــي القدرة على إثارة هذه الآلام وعلى هدئتها» ويخاطب محاوره «هاك إذن العلاج الذي أقدّمه في حالتهم ولكن يوجد يا ثياتيتوس مـــن أحكـــم عليهم بأنه ليس لولادهم ثمرة فاعرف أهم لا حاجة هم إليّ وكنت أحـــدس بفـــضل الله أي نـــوع من الاتصال سوف يفيدهم» ويخلص مخاطباً إياه «فلتـــسلّمني نفسك كما لو كنت تسلمها لابن قابلة هو نفسه يولد، ولتحاول أن تجـــيب علـــى أسئلتي بقدر ما تستطيع من دقة وإذا وجدت عند فحص إجاباتك وجـــود وهـــم ضـــال وانتزعته لأقذف به بعيداً، فلا يصيبك الفزع الذي يصيب الوالدات الشابات اللاتي يفزعن مما يهدد أولادهن البكر، فهذه هي حال كثيرين قد أحـــسوا هذا الشعور نحوي، وبلغ هم الأمر أن همّوا ينهشونني كلما حاولت انتزاع أفكارهم الخاطئة أيها الفتى الرائع. وهم لا يتصورون أبداً إني أفعل هذا بحسن نية، بل لا يتصورون أنه ما من إله يود بالبشر سوءاً، وإني أيضاً لا أعاملهم بطوية سيئة، أمـــا أن أوافقهـــم على الباطل، وأن أخفي نور الحق فهو أمر قد حرمته عليّ كل قـــوانين الآلهـــة». ومـــا إن ينضّد سقراط مواهبه، ويكشف بطريقة غير مباشرة احـــتكاره لهذه المعرفة، إلاّ وينتهي إلى تثبيت النتيجة الآتية «فن التوليد هو موهبة وهبتها السماء لأمي إذ تولّد النساء، ووهبتها لي أنا إذ أولّد النفوس النبيلة»[126].

يتردد التهكم في سياق الحديث عن منهج التوليد، والواقع فإنّ الأشكال القائم بين حقيقة احتكار سقراط للمعرفة والادعاء بوجودها في «النفوس النبيلة» يحلّ إذا خلصت المحاورة الأفلاطونية من الآراء التاريخية المحيطة بها التي تتعسف في اصطناع سـياقات غـير خطابية لها. فإذا خلصت من هذا السياق المصطنع، وخلصت من «الـتفوهات الأفلاطونـية» الـتي تضفي إيحاء بواقعية سقراط من جهة وبقدرته التولـيدية للأفكار من جهة أخرى، فإنّ شخصية سقراط ذاتها تذوب في الخطاب الأفلاطـوني بوصـفها قطباً دلالياً من أقطابه، وهنا تتغذّى شخصية سقراط من محمول الفلسفة الأفلاطونية، وتترتب آراؤها تبعاً للنظام الدلالي في المحاورات، إذ لـيس ثمـة هوية ذاتية فكرية مستقلة لسقراط في المحاورات، إنّ أخذها في سياق المعايير الخطابية للمحاورات الأفلاطونية هو الذي يعطيها بعدها المهم. الحقيقة إنّ أفلاطـون لم يمتـثل لواقعية سقراط قدر امتثاله لاستخدامها قناعاً لأفكاره. ففي محاورة «منكسينوس»[127] ذكر حوادث تاريخية على لسان سقراط وقعت بعد موته (مـثل الحـرب الكورنثية التي وقعت في عام 395ق. م. فيما توفي سقراط في سنة 399ق. م). الأمـر الـذي يبرهن أنّ أفلاطون لم يؤرخ لسقراط، إنما كان يدرجه ضمن سياق فلسفته بوصفه قطباً يمنح تلك الفلسفة عمقاً خاصاً. على ألاّ يفهم من ذلك أنّ المحاورات ذاتها، وفي جانب كبير منها، ولم تكن إلا لفتة وفاء كريمة محاطة بالإعجاب والتقدير لسقراط.

الـبحث عـن «الحقـيقة» فيما يمكن تسميته بالفكر السقراطي أمر يتصل بالإشـكالية الـتي وقفنا عليها، أي بقضية حضور ذلك الفكر في سياق أفلاطوني محض، ولا يمكن البحث عن تلك «الحقيقة» دون مراعاة طبيعة الحامل الأفلاطوني وسـياقاته، ويمكن دعم هذا الرأي بما هو خارج النص ليلتقي وما توصلنا إليه من داخلـه، فقـد كان من رأي سقراط «إنّ الحكمة طاهرة مقدسة، غير فاسدة ولا دنسة، فلا ينبغي أن نستودعها إلاّ الأنفس الحية وننـزهها عن الجلود الميتة»[128]. يـرجع موقفه هذا، فيما يروى، إلى وصية أستاذه «طيماتاوس» فلما سأله سقراط «لم لا تـدعني أدوّن ما أسمع منك من الحكمة؟» أجابه «ما أوثقك بجلود البهائم الميـتة، وأزهدك في الخواطر الحيّة، هب أنّ إنساناً لقيك في طريق فسألك عن شيء مـن العلم. هل كان يحسن أن تحيله إلى الرجوع إلى منـزلك، والنظر في كتبك؟ فإن كان لا يحسن، فالزم الحفظ، فلزمه سقراط»[129].

ومع أن هذه الواقعة تبدو أشبه بحكاية تفسيرية، اُصطنعت لتعليل أمر شفاهية سقراط، فإنّ فكرة الحكمة المقدسة التي ينبغي أن تستوطن النفس الطاهرة، كانت لصيقة فيما ينسب إليه من أفكار، ذلك أنه القائل «لست بناقل للعلم من قلوب البشر الحية إلى جلود الضان الميتة»[130]. وتبعاً لمفهومه الشفاهي هذا للحقيقة، فإنه كما يقرر المبشر بن فاتك «لم يصنِّف كتاباً، ولا أملى على أحد من تلاميذه ما أثبته في قرطاس، وإنما كان يلقنهم علماً تلقينياً لا غير، لأنه كان يقول بتنزيه الحكمة»[131].

إنّ تصور سقراط للحقيقة الفلسفية بأنها حوار مع النفس الحية، وأنها مناقلة بين النفوس تخضع لقواعد اللسان واللفظ، حجب أي تأمل جاد في طبيعة «الفلسفة السقراطية» إلاّ عبر أفلاطون وقد اتضحت لنا من قبل ضخامة الإكراهات الخطابية التي تمارسها المحاورات ضد ما هو خارج عنها، فضلاً عن طبيعة التناقضات الداخلية للمحاورة، إذ تم معارضة ما ورد في تضاعيفها بما هو خارجها. وليس ثمة خيار مقبول إلاّ بعدِّ سقراط كائناً أفلاطونياً، وبالتحديد سقراط الفيلسوف الذي ظلّ يتنفس عبر التاريخ «حقيقته» من المحاورات الأفلاطونية التي أسبغت عليه ما تنطوي عليها من رؤى وتصورات أفلاطونية. وهذا يوافق كثيراً من الآراء التي تذهب إلى انعدام أي جوهر فلسفي في أفكاره[132]، وأن جهده انصب في نواحٍ محددة وعملية وهي: تحديد المفاهيم، والدعوة الأخلاقية، وبناء المعرفة على العقل.

3.6. أفلاطون: الكتابة – الترياق والبنية الشفاهية للمحاورة

يُعدُّ أفلاطون أول فيلسوف إغريقي وصلت إلينا معظم مؤلفاته، ولكن يصعب الجزم فيما إذا كانت جميع المحاورات التي تحمل اسمه، تصحّ نسبتها إليه، ذلك أنّ النقد التاريخي لأعماله أثبت أنّ هناك محاورات عدّة منحولة عليه، وتقرر أنها ليست له، إنما من وضع مريديه، ومرجع ذلك العبث الذي يلحق بالآثار القديمة بسبب التداول وعدم مراعاة الفواصل الدقيقة بين المتون الأصلية والحواشي والشروح الملحقة بها، وهو أمر يزيّف تلك الأصول ويُدخل فيها ما ليس منها، ويحرّف أحياناً سياقاتها، ويتعسّف في تأويلها وتقويلها استجابة للمتغيرات التي تلحق بمرجعيات التفكير في هذا العصر أو ذاك، ويصعب أن تُبرأ محاورات أفلاطون من هذه الأخطار وما يماثلها، لأسباب تتصل أولاً: بالسمة الهجينة للفلسفة

الأفلاطونــية الــتي استمدت نسغها من روافد متعددة ومتباينة أحياناً، الأمر الذي مكّــن المتأخــرين بحسب تصوراتهم ومرجعياتهم المختلفة، أن يتدخلوا في سياقاتها الأصــلية تبعاً لمقاصدهم. وثانياً: بالخصائص الأسلوبية للمحاورة الأفلاطونية. إلى جانــب هذا، فإنّ محاوراته غير مؤرخة، و لم يراع فيها الوضع التعليمي، ولا تعدو سوى محاورات كان أفلاطون يقيّد فيها آراءه كلما عرضت له، فجاء مريدوه فيما بعــد، ورتــبوها طبقاً لشكل الحوار، أو موضوعه، فقاربوا بين ما كُتب في أزمنة مخــتلفة، وباعدوا بين ما وضع في دور واحد من حياة صاحبها، ولا يزال الخلاف بشأن التقديم والتأخير موضع أخذ ورد إلى اليوم(133).

أمــا الدروس الشفوية المنسوبة إليه، التي كان يلقيها في الأكاديمية، وقد حفظ شــيئاً يسيراً منها أرسطو، فيستحيل تمييز فكر أفلاطون الخاص فيها، لأنها اختلطت بالأفكــار الخاصــة لخلفائــه في الأكاديمية، وهذا التداخل، وما يلحقه من جهل بالأصول الأفلاطونية، يؤدي، كما توصل برهييه إلى أننا نكاد نجهل كل شيء عن تلك الدروس(134).

قــسّم الباحثون المحاورات الأفلاطونية التي يشغل فيها سقراط المقام الأول – باســتثناء محــاورة «القــوانين» – على مراحل ثلاث تغطي عمر المؤلف، وهي: محــاورات الــشباب، وفي طليعــتها: «الــدفاع» و«اقريطون» و«اوطيفرون» و«خــرميدس» و«هيباس الأكبر» و«بروتاغوراس» و«غورغياس» و«أيون». ثم محــاورات الكهــولة، وأبــرزها «منكــسينوس» و«أوتيديموس» و«اقراطيلوس» و«المأدبــة» و«فــيدون» و«فايــدروس» و«بارمنــيدس» و«تيتــيانوس» و«الجمهــورية» – التي ترجح بعض البحوث أنّ الكتاب الأول منها ينتمي لمرحلة الــشباب – وأخــيراً، محــاورات الــشيخوخية، وفي مقدمتها: «السوفسطائي» و«الــسياسي» و«تيماوس». و«اقريتياس» و«القوانين». وقد بلغ عدد المحاورات والرســائل المنسوبة إليه 36 مصنفاً، وتتدرج في موضوعاتها من الوقائع اليومية وما توحــيه في ذهــن أفلاطون إلى القضايا السياسية والأخلاقية والجمالية، وصولاً إلى التعبير عن المثل الميتافيزيقية(135).

تتميز المحاورة الأفلاطونية، بوصفها وحدة نصيّة، بالخاصية الأدبية الخلابة التي تستثمر إمكانات المجاز سواء على مستوى صيغ التعبير الموحية أم بالتناص مع جملة الحكايــات الأسطورية والخيالية، وكل هذا المزيج الأدبــي المؤثر يرتكز على البنية

الحوارية للنص، إذ تبرز الشخصيات بوصفها أقطاباً دلالية تتبادل الآراء، وتتحاور، وتتساجل، وتتهكم، وتولّد الأفكار بتوجيه ضمني من المؤلف، على نحو درامي متصاعد، يناظر سلسلة الأفعال المتدرجة صوب الذروة في المآسي الإغريقية عند اسخيلوس وسوفوكليس ويوربيدس. ويتحكم القالب الحواري بطرائق بناء الأفكار وعرضها، ويحدد ضروب السجال بين الشخصيات، فذلك القالب ينظّم في البدء سلسلة الأسئلة البسيطة الأولى التي يثيرها سقراط غالباً، ثم ينتهي بأن يثبت، بوساطة ذلك القالب الدقيق، الحقائق في نفوس الشخصيات كما يراها هو. ومع أن الحوار يتباين في درجة الاسترسال أو الإيجاز، حسب الموضوع، فإنّ الصيغة الحوارية تستعين بضروب المجاز ومظاهره الأسلوبية كلما أمكن ذلك، وأحياناً دونما مراعاة لطبيعة الموضوع قيد الحوار، ويلجأ أفلاطون إلى صيغ مجازية كبرى مثل الاستعارات الحكائية المستفيضة والتمثيل القائم على المشابهة الممكنة، وكثيراً ما يختلق الحكايات لإيضاح مقاصده.

إذا تمعنّا في التركيب الضمني للمحاورة، وتابعنا تطور المواقف، والتحولات في الأحداث والشخصيات، وراعينا المصائر التي تؤول إليها بعض الأفكار، وحالة التطهّر النفسي عند الشخصيات جراء الوصول إلى الحقائق التي يميط سقراط اللثام عنها بوساطة الحوار والتوليد، لوجدنا تناظراً لا يخفى بين المحاورة الأفلاطونية وروح التراجيديا الإغريقية التي استقرّ نظامها الفني الداخلي قبل مدة وجيزة من الظهور الفلسفي لأفلاطون، وبخاصة تراجيديا يوربيدس الاجتماعية التي عالجت المشكلات بروح تأملية عميقة، وكان يوربيدس توفي وأفلاطون في حدود العشرين من عمره. علماً أنّ الأول تشبّع بروح الفلسفة الإغريقية وتتلمذ فكرياً على أناكساجوراس وسقراط وبروتاغوراس[136].

ويُكشف جانب من المماثلة في الانكسارات النفسية، والتحول في المواقف، والذهول أمام الحقائق المكتشفة التي تبطل تصورات قديمة، وإذ كانت التغيرات تحصل في التراجيديا على مستوى الأفعال، فإنها في المحاورة الأفلاطونية تقع على مستوى الأفكار، ونحن ندرك أنه من التعسف إجراء مقارنة دقيقة بين التراجيديا الإغريقية والمحاورة الأفلاطونية في كل التفاصيل الممكنة، لاختلاف الأهداف والمقاصد بين الاثنين، وفيما تزخر التراجيديا بالشخصيات والأحداث والمشاهد والمآسي في مزيج شديد التركيب، نجد أنّ المحاورة ذات تركيب بسيط تقتصر

أحياناً على شخصيات قليلة، ولا تكاد المشاهد تتغيّر فيها، إلاّ لضرورة يقتضيها أمر الشخـــصيات، فيما ينصب الاهتمام على السجال الذي تتبادله الشخصيات وهي تمـــضي في عـــرض آرائهـــا، أو تفنيد الآراء المعارضة، على الرغم مما تفصح عنه محـــاورات الكهولة من زخم في الصراع وتعميق للاختلافات، وعرضٍ يكاد يكون تراجيدياً للانهيارات الداخلية في أفكار الشخصيات، وعموماً فالذي نريد أن نخلص إلـــيه الإشارة إلى بعض مظاهر التماثل بين هذين النمطين التعبيريّين اللذين عرفتهما الـــثقافة الإغـــريقية في حقبة واحدة تقريباً. ولّما كانت الصيغة الحوارية هي جوهر الـــثقافة الشفاهية، فإنّ ذلك يكشف لنا هيمنة تلك الصيغة في المحاورة. وما تتركه من أثر في نسيج المحاورة اللفظي.

أثـــارت قـــضية «المجـــاز» في أســـلوب المحاورة الأفلاطونية اهتمام المعنيّين بالدراســـات الأفلاطونية، وتوصل بعضهم إلى أنها شديدة الالتزام بالوحدة الثلاثية التي استنبطها أرسطو من التراجيديا الإغريقية، وأنّ الأحداث والشخصيات ما تفتأ تـــتعقد علـــى غرار تلك المآسي[137]، وقد شخّص برهييه ثلاث درجات متفاوتة تشتمل عليها المحاورة الأفلاطونية، فهي أولاً: شكل من أشكال التمثيل، وهي ثانياً: تعرض ضروباً من النقاش، وهي ثالثاً: تتضمن عرضاً متسقاً مطّرداً لفكرة ما، فهي إذن بادئ ذي بدء تندرج في «الأدب التمثيلي» وكثير من المحاورات، يبرز طابعها التمثيلـــي بروزاً لافتاً للنظر بحكم حيوية شخصياتها، وغرابة وقائعها التي تحتبس لها الأنفاس، ومثال ذلك محاورة «غورغياس» التي تقدم لنا في جملتها أروع مثال على الحـــركة الدرامية[138]، وهو أمر أكده باحثون آخرون وهو أن المحاورة الأفلاطونية وحـــدة نـــصية، بل نوع خاص من الكتابة الأدبية تتداخل فيها، وبمقادير متفاوتة، ثلاثة مكونات: الدراما، والمناقشة، والشرح المسترسل[139].

مـــن الطبيعي أن هذا المزيج يُحرف الفكرة الأساسية عن اتجاهها، فتتشتت، لأن الحامـــل لهـــا يُـــشغل بجمالـــياته الأسلوبية، وتظلّ الفكرة تتردد ضمن نطاق أســـلوبـــي لـــيس مـــن أهدافه إيصال الفكرة بطريقة منطقية ومباشرة، وهكذا، فأفلاطون لا يقدّم مقاصده بوضوح لأن الأسلوب يُرجئ كل إمكانية لتحقيق تلك المقاصـــد، وبخاصـــة أنّ الشذرات المقتبسة من الخطابات والأساطير، والتقاطعات المتكـــررة في الرؤى، تزيد من الاحتمالات الممكنة لتلك المقاصد، وحسب ستيس، فـــإنّ لكـــل هذا مساوئ خطيرة، لأن أفلاطون بسبب أساطيره وحكاياته ومجازاته

«ينـــزلق بسهولة من العرض العلمي إلى الأسطورة حتى لا يكون من السهل غالباً ما إذا كانت عباراته مقصودة بها الناحية الأدبية أو التشبيهية، زيادة على ذلك فإن الأساطير تشكّل قصوراً في تفكيره نفسه»[140].

وإذا بحثـــنا عن الأسباب التي توجه الخطاب الأفلاطوني هذه الجهة، نجد أنها هيمنة الصيغ الشفاهية في محاوراته، فهو مدوّن حوارات ذهنية. ولم يكن قد توصل بعـــد لاكتشاف إمكانية التفكير الكتابـــي الذي يُعدّ أفضل وسيلة لاقتحام قلاع الأفكار الفلسفية. إننا نثير الطبيعة الأسلوبية للمحاورة الأفلاطونية بأبعادها الأدبية أمام الأنظار، لنسوغ السؤال عما يمكن استخلاصه من محمول فكري من حامل هو مهجّـــن شـــفاهي الهوية متألف من نبذ من محاكاة المآسي وشذرات من الحكايات الأســـطورية، وإكراهات مجازية للمفاهيم، وإقصاءات تشبيهية للمقولات العقلية، وقـــيام هـــيكل فلسفي على ركائز مستعارة من ميادين تعبيرية أخرى مثل الملاحم الشعرية، والمسرح، والأساطير، وهو أمر لا يمكن «الصفح عنه عند التنطع للحكم على فلسفة أفلاطون»[141].

كـــان أرســـطو قد أشار إلى أنّ المحاورة الأفلاطونية «فن» أو «صنعة فنيّة». وتشكّى من أنها بخلاف الملاحم، والمآسي، والشعر الغنائي، لم تندرج بعدُ في نوع محدد من أنواع التعبير الأدبـــي، قال «أما الفن الذي يحاكي بواسطة اللغة وحدها، نثراً أو شعراً.. فليس له اسم حتى يومنا هذا، فليس ثمّة اسم مشترك يمكن أن ينطبق بالـــتواطؤ على تشبيهات سوفرون واكسينرخوس وعلى المحاورات السقراطية»[142] ومـــع أنّ أرسطو يدرج المحاورات هنا ضمن تقسيمه للفنون حسب أنواع المحاكاة، الأمر الذي يؤكد نظرته إليها باعتبارها من الفنون، فإنّ مقارنتها بالحكايات المجازية التي كتبها سوفرون واكيسنرخوس (عاش الأول حوالى 470–400ق. م. فيما عاش الثاني – وهو ابنه – في نهاية القرن الخامس) وهي حكايات أدبيّة تقوم على محاكاة الأصـــوات والحـــركات والأفعال، تبرهن فضلاً عن ذلك أن أرسطو كان يجري مقارنـــة بـــين نـــصوص من ضرب واحد. إلى ذلك فإنّ تلك الحكايات سرعان مـــا تطـــورت إلى نوع من التأليف المسرحي، لكنّ إشارة أرسطو تنظر إليها وإلى المحاورات الأفلاطونية على أنها تعبير أدبـــي خاص مهجّن من الشعر والنثر.

ولم يكن أفلاطون قليل الإعجاب بسوفرون، كما أشار في «الجمهورية» ولم يكـــن أقل إعجاباً في تقليد أسلوبه. وهاجس الإعجاب والغيرة من شعراء الملاحم

والمآســـي، له أثر – فيما يقول روسو – في موقف أفلاطون من ذمّ الشعر وتقليد المآسي، فأفلاطون عمد بنفسه «لفرط غيرته من هوميروس ومن يوربيدس، إلى ذمِّ هـــذا و لم يقدر على محاكاة ذاك»[143] بمعنى أنّ أفلاطون في موقفه وأسلوبه مارس نوعاً من الإقصاء والاستحواذ – وهي ممارسة مكينة في ثقافة ذلك العصر – لقد ذمّ وأقصى هوميروس، وطرد الشعراء من جمهوريته. ولكنّ إعجابه الشديد بأصحاب المآســـي لم يرفعه إلى مستواهم، وخاصة يوربيدس الذي كان مثله تلميذاً لسقراط. يـــريد روســـو أن يـــؤكد أنّ المحاورات الأفلاطونية محاكاة غير موفقة للتراجيديا الإغـــريقية ممثلة بيوربيدس. حاول أفلاطون أن يستحوذ على أسلوب التراجيديا. وحسب روسو فإنه أخفق في ذلك.

لم يكـــتب أفلاطـــون محاوراتـــه إلاّ وهـــو يعرف الأثر الأسلوبـــي البارز لـــ «الحوار» ففضلاً عن أنه كان متشبعاً بـــ «الفنون الحوارية» وأساليبها، فإنّ له وجهة نظر واضحة في تفضيل أسلوب «الحوار» على أسلوب «السرد» التقليدي، وهـــذا معـــناه تفضيل الأسلوب التراجيدي على الأسلوب الملحمي. ففي محاورة «ثياتيتوس» يميز أفلاطون بين أسلوبين من أساليب التعبير، الأول «أسلوب الرواية» والـــثاني «أســـلوب المحـــاورة» مفـــضلاً الـــثاني على الأول، لأنه يجعله يتجنب «الاضـــطراب الـــذي ينشأ في الكتابة عند إقحام عبارات الروي»، فما إن يلتقي «أوقلـــيدس» بـــــ «تربزيون» في المحاورة المذكورة إلاّ ويتفقان بأن يروي الأول للثاني ما يعرفه عن «ثياتيتوس» الذي كان لفظ أنفاسه منذ مدة قليلة. وهنا يحاول «أوقلـــيدس» أن يستحـــضر لقـــاءه بـــ «سقراط»، وما دار من حديث بين هذا وثياتيـــتوس، ثم عـــودته مسرعاً لتدوين ذكرياته عما سمع مباشرة من سقراط، لأن «الذاكرة لا تسعف» ويظل أوقليدس رهين الشك، فكان يدون بين الحين والآخر مـــا يتذكره مجدداً حول الموضوع، وفي كل مرة كان يذهب فيها إلى «أثينا» كان يـــسأل «ســـقراط» عما دار بينه وبين ثياتيتوس، وظلّ مداوماً على ذلك، يراجع ســـقراط إلى أن «تمّ على وجه الإجمال تدوين الحديث»، ولهذا فإنه يفضل استبدال الحديث المروي له في الأصل، بحديث حواري.

واضح أنّ هذا الاستبدال سينقل صيغة الحديث من مستوى السرد غير المباشر وصـــيغته ضمير الغائب إلى مستوى السرد المباشر وصيغته ضمير المتكلّم. وهو لا يشير هنا إلى درجة الانـــزياح من صيغة إلى صيغة، وما لذلك من أثر في مضمون

الحديث، لأن غايته المباشرة تجنب الاضطراب الناشئ عن إقحام العبارات التي يذيّل بها سقراط شرحه. وما إن يعرض أوقليدس خطته على تربزيون إلاّ ويوافقه الأخير قائلاً: «إنك لم تفعل إلاّ ما هو صواب يا أوقليدس»(144).

والحال هذه، فإنّ أفلاطون يورد كل هذا ليظهر بمظهر الراوية الأمين الذي ينقل حديثاً مروياً شفاهياً، ولكنه يخفق في البرهنة على أمانته حينما يشير إلى ما تعرض له الحديث من تغيير في صيغة السرد. وهنا ثمة احتمالان: إمّا أنّ أفلاطون ليس لديه قوة استشعار حول الأثر الذي تحدثه الصيغة في مضمون الحديث وغاياته وعملية تقلّبه، أو أنه يريد أن يسوغ لنفسه عملية تركيب محاوراته على أسس حوارية. والحقيقة أنّ كل هذا سيكون لا معنى له لو أقرّ أفلاطون أنه يختلق أفكاراً ومواقف على ألسنة شخصيات معروفة، ورغم ذلك فإننا نرجّح أنه كان خاضعاً لشروط التأليف في عصره - النموذج الشفاهي في التعبير - من ناحيتين، الأولى ضرورة مراعاة الإسناد المباشر للكلام، وأسلوب الحوار يؤمّن هذا الشرط. والثانية بدء انهيار أسلوب المرويات الملحمية الشفاهية التقليدية القائم على المناقلة المباشرة بين منشد ومتلقٍ، وظهور الأسلوب الدرامي الذي أشاعه بقوة سوفوكليس، واسخيلوس، ويوربيدس. ومن هذه الناحية فإنّ أفلاطون خضع واستجاب للصيغة الأسلوبية الأكثر حضوراً وهيمنة في عصره. لكنّ الجانب الإشكالي سيظهر إلى العيان خلال هذه الملابسات والتعارضات الأسلوبية، فأسلوب الحوار بشكله الذي ظهر فيه في المحاورات الأفلاطونية سيصطدم بعقبتين، باعتبار أنّ أفلاطون يدّعي أنّ محاوراته في أساسها مرويات قام هو بإعادة إنتاجها بصيغة المحاورات.

هاتان العقبتان يمكن اعتبارهما أشد الأخطار التي تتهدد بنية المحاورة الأفلاطونية ونظامها الأسلوبي والدلالي، الأولى: انفصال المحاورة عن سياقاتها الشفاهية المروية وأساليبها الموضوعية، والثانية: عدم قدرتها على الامتثال الكامل لشروط الأسلوب الدرامي، لأنها في نهاية الأمر ليست نصوصاً مسرحية خالصة تماثل غيرها في عصر أفلاطون. وهنا يظهر الطابع الهجين للمحاورات التي انقطعت عن أصل ولم تفلح في الاندماج في أصل آخر. إنّ انتقالها من أسلوب الملحمة إلى أسلوب الدراما، حسب الترتيب الأفلاطوني جعلها «جنساً» مهجّناً يتصل وينفصل عن شبكة الأساليب الأدبية الشائعة آنذاك الأمر الذي جعل أرسطو يشير بوضوح

إلى ذلــك «الجنس الأدبــي الهجين»، دون أن يتمكن من أدراجه في سياق نوع أدبــي استقرت شروطه النوعية.

التدقــيق في طرائق التركيب التي يلجأ أفلاطون إليها في محاوراته تكشف أنه يتفنن في جمع الشذرات المتناثرة، ويدخلها في سياق من ابتداعه، ولا يعوّل أبداً على نــبذ مــن الوقائع خارج نظام خطابه. ذلك أنّ المحاورات إنما هي الوثيقة الخاصة بأفلاطون. وإذا كنّا أشرنا قبل قليل إلى الانــزياحات التي يفرضها أمر الانتقال من أسلوب إلى آخر، وهو ما يتردد في المحاورات، ومثلنا عليه بمحاورة «ثياتيتوس» فإنّ أفلاطون في محاورة «منكسينوس» يقدم نموذجاً ممتازاً لتداول المرويات عبر مجموعة مــن المــستويات السردية، فحسب عمليات «التوثيق» داخل المحاورة، فإنّ الخطبة المــشهورة الــتي يردُ نصّها على لسان سقراط منسوبة إلى «إسباسيا الملطيّة»[145]، وهــي زوجة بركليس سياسي أثينا المشهور ومعلمة سقراط في البلاغة كما يرد في المحاورة، وسقراط ينسب دائماً قدراته إلى غيره(في محاورة ثياتيتوس ينسب براعته في تولــيد الأفكار إلى كونه ابناً للقابلة فايناريت)، ورغم ذلك فالخطبة ترد على لسان سقراط نفسه، وهذا مستوى ثان دون الأول المنسوب لـــ «إسباسيا».

ويظهــر المستوى الثالث والأخير باعتبار أنّ الخطبة إنما هي نص أدبــي من إنــشاء أفلاطــون وضــع لضرورات خاصة بموضوع المحاورة وغايتها. فتراكب المــستويات الــسردية، والإشــارات الضمنية بأنّ الخطبة نص خارج المحاورة وقد أدرجت فيه، يوهم بأنّ المحاورة تقوم على وقائع، والحال أنّ المحاورات الأفلاطونية بأجمعهــا تــريد أن تضع نفسها موضع الشاهد التاريخي على وقائع خارجية. لكنّ مقتــضيات أسلوبها وبنائها وغاياتها لا تمكّن أبداً من اعتبارها وثائق. إنها نصوص تُبرمج عناصرها – الأسلوبية والدلالية – ضمن آليات نصّية تتضارب فيها مؤثرات كثيرة.

تكشف المحاورة الأفلاطونية أنها مشبّعة بآليات التواصل الشفاهي، وفي مقدمة ذلك مناقلة الأفكار المؤلفة على غرار الأفكار التي يولدها الحوار الحر المباشر، وهو ما يوجبه التراسل المستمر بين متكلم يكون مسؤولاً عن خلق الأفكار، أو المساعدة في خلقهــا، وضبط بنائها منطقياً ودلالياً بوساطة الحجج والبراهين، تبدو صورته وكأنــه طرف حيوي في عملية التراسل، وما يقوم به المتلقي هنا، أنه ينظم نهايات الأفكــار حينما يغيّر تصوراته في ضوء ما يرسله المتكلم، الذي هو سقراط غالباً.

ومــــع أنّ محــــتوى الإرسال معدّ في ذهن المتكلم، فإنّ براءة المتلقي، تجعله يظن أنه طـــرف في مــــنح فعالــــية عميقة لعملية التراسل المذكورة، ومن هذه الناحية، فإنّ المحــــاورة الأفلاطونــــية تماثـــل المرويات الشفاهية، إذ يتجلى دور الراوي بشخص سقراط وهو يبسط الأفكار ويورد الحكايات ويضرب الأمثال، ويسعى خلال ذلك لإثـــارة الأســـئلة، وفي كـــل ذلك يبدو مفارقاً لما يتكلم به، لأنه يستعير الحوادث والوقائـــع والحكايات ويرسلها هادفاً إلى التأثير في المتلقي، وهذا المتكلم (الراوي) المفارق هو أهم خصائص المرويات الشفاهية القديمة[146]، وبه تختلف عن النصوص الكتابية الحديثة، إذ يتماهى الراوي في الأخيرة بما يروي. إنّ المرويات الشفاهية تبرز فيها مكونات الإرسال بوضوح وجلاء، أما الإبداعات الكتابية، فإن تلك المكونات تتنحـــى، وتتوارى داخل الخطاب، ولا أثر لها فيه إلاّ عبر المحاكاة والتمثيل لما كان بارزاً في الأصول الشفاهية[147].

إن بـــروز مكونات الإرسال في المحاورة الأفلاطونية، بما يتعذر معه دمجها أو الاســـتغناء عـــن أي مــــنها، أمر لايخفى، وهذه الصيغة قارّة في المرويات الشفاهية وظلت مهيمنة في وقت عرفت فيه الكتابة، ذلك أنّ الكتابة قامت بتدوين المرويات طـــبقاً لصيغها الأصلية، ولما كانت المحاورة الأفلاطونية قوامها التأليف الذهني فإنّ خـــضوعها لتلك الصيغة يكشف تمكّنها من أفلاطون، يضاف إلى ذلك أنّ المسافة التي تفصل المتكلم عما يتكلم به، وبروز المتلقي بوصفه مروياً له، وعدم تخفّي أحد منهم وراء ضمير، والإعلان الدائم عن الحضور، جعلت المحاورة نوعاً من المخاطبة الـــشفاهية، وهذه خصائص لا تجد لها مكاناً في النصوص الكتابية التي تنهض فيها الكتابة بمهمة خلق وقائعها الخاصة، وليس تلك الوقائع اللفظية التي تقوم بتدوينها، ففي الكتابة يهيمن الصمت وتتماهى العناصر الخطابية ببعضها، أما في المشافهة فلا بـــد مــــن خرق لذلك الصمت، لا بدّ من ضجيج، وفي الأولى يتم التواصل داخلياً ويفهـــم ضمنياً، وفي الثانية لا بد أن تنداح ألفاظ اللسان في الهواء، ولهذا، وحسب فـــراي، فإنّ الأولى تتصف بـــ «الديمومة» أما الثانية فتتصف بـــ «العرضية»[148] لأن الأولى خالـــدة عبر العصور، فيما الثانية عرضة للانتهاك والاندراج في سياقات متعددة، الأولى ممكنة التأويل وإعادة التأويل طبقاً لتغيّر المرجعيات التي يصدر عنها المـــؤوّل، أمـــا الثانـــية فـــإنّ التزييف والتغيير يتهددانها، ولا تنطوي على أية قوة لمواجهـــتهما ومقاومـــتهما وقد يوحي كون المحاورة مدونة أنها في منأى عن كل

ذلـــك، وهذا صحيح بمقدار كونها مدونة، شأنها في ذلك شأن المرويات الشفاهية المدونـــة. إننا نتحدث هنا حول فعالية الكتابة في خلق الأفكار وفعالية المشافهة في خلقهـــا. ومن الواضح أن الفعالية الثانية هي التي تمكّنت من أفلاطون، وتمظهرت صيغتها الحوارية الشفاهية في محاوراته.

خلــصنا إذن إلى أنّ المحاورة الأفلاطونية قائمة على الصيغة الشفاهية وأمينة على الامتـــثال لشروطها الداخلية، ويلزم الآن تثبيت هذه الحقيقة بما هو من صلب التفكير الأفلاطـــوني، قـــصدتُ رؤيته للكتابة وموقفه منها، وهو أمر يوجب علينا هذه المرة اســـتنطاق محاورته «فايدروس» ففيها على وجه الخصوص، أودع موقفه الكامل من هـــذه الوســـيلة الجديـــدة في عـــصره، وإن تناثـــرت شذرات من ذلك الموقف في «الجمهـــورية» دون أن تتضافر لتؤلف وجهة نظر شاملة فيها لانصرافها إلى موضوع آخر، أما «فايدروس» فقد خصص معظمها لهذا الموضوع. في محاورة «فايدروس»- وهـــي مـــن محاورات الكهولة - يعرض أفلاطون وجهة نظره في الكتابة، بوصفها وســـيلة للتعـــبير عـــن الأفكار، وتثبيت الأقوال، ويسند رأيه إلى سقراط الشخصية الرئيسة في المحاورة، ويقوم سقراط بإسناد موقفه إلى حكاية مصرية قديمة، وهذه لعبة أســـلوبية، فالإسناد أبرز صيغ التعبير الشفاهي وأفلاطون بارع في اختلاق الحكايات في هذه المحاورة وسواها، وهو يوظفها في محاوراته لتقوية الحجج، وإقامة البراهين.

ويتـــضح مـــن الحكاية أن الإله المصري «تحوت» يتوصل إلى اكتشاف علم العـــدد والحساب والهندسة والفلك، وأخيراً يخترع الحروف الأبجدية، ويرحل معتزاً باكتـــشافاته إلى الملـــك «تاموز» عارضاً بين يديه ما توصل إليه، معتقداً بأنه قدّم مـــنفعة لا نظـــير لهـــا للمصريين، ويطلب إليه الملك أن يتقدم ويعرض عليه كل مـــا اخترعه، مبيناً فوائده ومزاياه، وما أن يبدأ بموضوع الكتابة، حتى يخاطب الملك بفـــرح قـــائلاً: «هاك أيها الملك معرفة ستجعل المصريين، أحكم وأكثر قدرة على التذكـــر، لقـــد اكتشفت سرّ الحكمة والذاكرة». ويفاجأ إذ يكون رد الملك، بأنّ ذلـــك الاختـــراع «سينتهي بمن يستعملونه إلى ضعف التذكر لأنهم سيتوقفون عن تمـــرين ذاكـــراتهم حـــين يعتمدون على المكتوب، بفضل ما يأتيهم من انطباعات خارجية غريبة عن أنفسهم، وليس بما باطن أنفسهم».

وعلـــى الـــرغم من أنّ فايدروس يعلق مازحاً، بأنّ سقراط بارع في «تأليف القصص المصرية، أو قصص أي مكان آخر» يعجبه، فإنّ سقراط لا يبدي امتعاضاً

من هذا الاتهام الضمني بالكذب والاختلاق، إنما ينتقل من إسناد أمر ذم الكتابة من ملك الحكاية المصرية إليه مباشرة، مخاطباً فايدروس هذه المرة، كأنه يقرر حقيقة لا جـــدال حـــولها «لننته من ذلك إلى أن كل من يظن أنه قد ترك بالكتابة فناً أو من يظـــن أنه قد تلقاه معتقداً أن الكتابة تنطوي على تعليم مؤكد واضح، فلا شك أن مـــثل هذا الشخص هو رجل على قدر كبير من السذاجة» ولّما يرى – كالعادة – أنّ محاوره يوافقه، يمضي شارحاً موقفه، معمقاً وجهة نظره «وللكتابة يا فايدروس تلـــك الصفة العجيبة التي توجد أيضاً في التصوير، وذلك لأن الصور المرسومة تبدو كمـــا لو كانت كائنات حيّة، ولكنها تظلّ صامتة لو وجهنا إليها سؤالاً، وكذلك الحـــال في الكلام المكتوب، إنك لتظنّهُ يكاد ينطق كأنما يسري فيه الفكر، ولكنك إذا مـــا استجوبته بقصد استيضاح أمر ما فإنه يكتفي بترديد الشيء نفسه، وهناك أمر آخر هو أن الشيء بعد أن يكتب يظل ينتقل من اليمين إلى اليسار بغير مبالاة، فيـــساق إلى من يفهمونه وإلى من لا يعنيهم منه شيء على السواء، وهو فضلاً عن ذلك لا يدري إلى منْ من الناس يتجه أو لا يتجه. ومن جهة أخرى، حين تتجه إلى موضـــوعه أصوات المعارضة، أو حين يُحتقر ظلماً يصبح في حاجة لمساعدة مؤلفه، لأنـــه لا يستطيع وحده أن يدرأ عن نفسه خطراً ولا يقدر الدفاع عن نفسه». ولما كانـــت حـــسب سقراط الأفلاطوني هذه هي المآخذ على الخطاب المكتوب، فإنّ بديله هو «الحديث المصحوب بالعلم المنقوش في نفس الرجل» أي «الحديث الذي يقوى على الدفاع عن نفسه» وهو «الذي يعلم لمن ينبغي أن نوجه الكلام، ولمن لا ينبغي أن نوجهه». ولما يسأله فايدروس «أتعني أنّ حديث من يعلم هو حديث حي ذو نفـــس، وأنّ الحـــديث المكـــتوب ليس في الواقع إلاّ شبحاً له؟» يجيب سقراط مـــؤكداً «بلـــى إنّ الأمر كذلك تماماً» ثم يضيف إنّ الأحاديث الشفوية «ليست قـــادرة فقـــط علـــى الدفاع عن نفسها بالكلام، بل هي قادرة كذلك على تعليم الحقيقة بالطريقة الصحيحة».

ويخلص خاتما رأيه «وأخيرا فإنّ كل هذا صحيح يا عزيزي فايدروس، ولكن يـــبدو لي أنّ هناك شيئاً أجمل حين نتّجه إلى هذه الغاية، وهو أنه إذا وجدنا نفساً قابلـــة لأن نـــبذر فـــيها بالعلم وقواعد الجدل(الحوار)، أحاديث قادرة على تأييد نفـــسها، وتأييد من أنبتها، ولا تظلّ عقيمة بل تحمل البذور التي تنبت في النفوس الأخـــرى، أحاديث أخرى مزدهرة دائماً، تجدد البذر حتى تضمن له الخلود وتحقق

لمن يحصل عليها أكبر نصيب من السعادة الممكنة للإنسان على هذه الأرض»[149].

ما الذي نستخلصه من أحكام بصدد الكتابة والمشافهة مما ورد في تضاعيف حديث سقراط الذي هو قناع أفلاطون في هذه المحاورة؟

1. الكتابة آفة الذاكرة، فيما الكلام الحي منشط لها.
2. الكتابة غريبة عن النفس لأنها تفِدُ إليها من خارجها، فيما الكلام نسيب للنفس لأنه يستوطنها.
3. الفنون الكتابية ساذجة لا قيمة لها، ولا يعتدّ بها، والمجد للفنون الكلامية.
4. التعلّم الكتابـــي لا جدوى منه كون وسائله غريبة، والتعلم الشفاهي هو المفضّل.
5. الكـــتابة كائن ميت لا قدرة له على الجواب، فيما الكلام كائن حي له قدرة التفاعل مع الآخرين.
6. الكـــتابة قاصرة عن الإفصاح عمّا تكنّهُ، أما الكلام فإنه بارع في الإفصاح عما يتضمنه من مقاصد.
7. الكـــتابة تكـــرر مضامينها دونما مراعاة لشروط الإرسال والتلقي، فيما يجدد الكلام مضامينه تبعاً للمقام الذي يقال فيه.
8. الكـــتابة توصـــل مضامينها إلى من يفهموها ومن لا يفهموها على حد سواء ودون مراعاة للفوارق بين هذا وذاك، فيما يساق الكلام لمن يفهمه، ويُضنّ به على من لا يدرك مراميه.
9. الكـــتابة كـــائن أعمى، فهي لا تعرف لمن توجه محمولها، أما الكلام فيتحدد موضوعه بحضور مباشر لمتلقيه.
10. الكتابة قاصرة أبداً لأنها بحاجة إلى مؤلفها، ليدافع عنها، ويدرأ الأخطار المحدقة بها. أما الكلام فقوته في ذاته.
11. الكـــتابة وسيلة عقيمة لا حجج لها، ولا براهين بين أيديها، أما الكلام فقادر على تأييد نفسه بحجج يستمدها من السياقات المستجدة في أثناء المحادثة.
12. الكـــتابة صـــيغة ميتة لا روح فيها، أما الكلام فحياته متأتية من كونه ساكن الـــنفس فهو جزء منها وحياته من حياتها، وهو يتجدد كالبذور وهدفه تحقيق السعادة لتلك النفس.

واضـــح أنّ أفلاطـــون يقرر في «فايدروس» أنّ «الكتابة غير إنسانية» وذلك لأنهـــا تتقـــصّد أنْ «تؤســـس خارج العقل ما لا يمكن في الواقع أن يكون إلاّ في

داخلــه»[150] وبرهانه على ذلك إنها تدمر الذاكرة، فأولئك الذين يعتمدون عليها ســوف يصبحون كثيري النسيان، أي أنّ الكتابة تضعف القوى العقلية وتضعف الاســتعدادات النفسية، والفكر الحقيقي كما يراه أفلاطون يوجد في سياق المناقلة بــين أشــخاص أحياء حقيقيّين، وليس بين ميت وحيّ، وعليه فالكتابة سلبية لأنها تفتقــر إلى الخواص الطبيعة والحقيقة للأشياء، وهي دون الكلام، بل هي «محاكاة متحجرة للكلام»[151].

مــا الآثار التي تركها تمكن الشفاهية في الخطاب الأفلاطوني، وبخاصة أن هذا الأمــر يــثير إشكالية مركبة، كون المحاورات مكتوبة، وإن كانت أشبه بالمدونات ذات الأصــول الــشفاهية؟ وبعبارة أخرى كيف وفّق أفلاطون بين اطّراد المظاهر الشفاهية في خطابه وبين الصيغ الكتابية التي اعتمد عليها في محاوراته؟ هذا الموضوع يبدو هو الآخر مثار خلاف، لأنه يصعب وضع حدود فاصلة ونهائية لدرجة تورط أفلاطــون في الــشفاهية إذا نظر إليه على أنه كاتب استعان بالوسائل الكتابية في محاوراتــه، وفي الوقت نفسه، يصعب تخمين مقدار تورطه في الكتابيّة، إذا نظر إليه علــى أنــه مــن أنصار الشفاهية، ذلك انّه عمل في الميدانين معاً، فهو يصدر عن مــوجهات شــفاهية كما بيّن لنا توصيف محاوراته، واستنطاق «فايدروس» وهو يمارس الفعالية الكتابية مباشرة في تلك المحاورات.

يــرى «هافلــوك» أنّ علاقــة أفلاطون بالشفاهية شديدة الغموض، فهو في «فايــدروس» يحــطّ مــن قيمة الكتابة لصالح الكلام الشفاهي، فيكون أدخل في مركــزية الصوت، وهو بالمقابل يحرّم دخول الشعراء إلى الجمهورية، لأنهم، حسب تــصوره، مناصــرون لعالم المحاكاة الشفاهي القديم، القائم على الذاكرة والمستعين بوسائل التجميع والإطناب والغزارة والتقليد والدفء الإنساني القائم على المشاركة المباشرة، وهذا العالم الشفاهي الذي مثلته المرويات الملحمية الشفوية، يتضاد وعالم الأفكــار التحليلــي القــائم علــى الدقة والتجريد والرؤية والسكون، وهو عالم «الجمهورية» الذي كان أفلاطون يروّج له.

ويعلــل «هافلوك» هذا التعارض بقوله إنّ أفلاطون لم يفكر بشكل شعوري بنفوره من الشعراء، بوصفه نفوراً من النظام العقلي الشفاهي القديم، ولكن هذا هو ما كان، فقد شعر أفلاطون بهذا النفور لأنه كان يعيش في الوقت الذي كانت فيه الأبجديــة أصبحت لأول مرة مستوعبة بدرجة كافية لأن تؤثر في الفكر الإغريقي،

بما فيه فكر أفلاطون نفسه، كان ذلك الوقت أيضاً هو الوقت الذي كانت فيه عمليات الفكر التحليلي الممعن، والفكر التتابعي المطوّل، تبرز إلى الوجود أول مرة إذ مكنت الوسائل الكتابية العقل من أن ينتج أفكاره بتلك الوسائل[152]. بمعنى أنّ أفلاطون كان ضدّ الوظيفة التي يؤديها الشعر في المجتمع الإغريقي، وهي الوظيفة التي تقوم على نقل التراث شفوياً، باعتباره قوالب صياغية لا تحيا إلاّ من خلال الأداء والأنشاد، وهي صيغ تنقل معرفة ظنّية، لا يمكن الوثوق بها، فيما يدعو هو، بوصفه فيلسوفاً إلى معرفة وثوقية تجريدية تحل محل المعرفة الاحتمالية التي تحملها الذاكرة الشفوية بوساطة الشعر، ومن ثمّ فإقصاء الشعراء من الجمهورية، القصد منه إقصاء المعرفة الظنّية التي تنشرها تلك الصيغ[153].

لا يتفق هذا التخريج - وإن كان لا يتقاطع - مع جملة الأسباب التي أوردها أفلاطون لطرد الشعراء من الجمهورية، وهي[154]: الشعر يفسد الطبيعة الإنسانية كونه يعرض أمثلة شريرة وضارة، وأنه لا يصف الواقع كما هو، إنما يقدم نظيراً مشوهاً له، وهو، أخيراً، لا يراعي مقام الآلهة، فيقدمها بصور غير مقبولة تخالف التصور الشائع عنها، ورغم وضوح الإعلان عن تلك الأسباب الثلاثة وما يتصل بها، فإنّ هافلوك يصطنع غيرها في محاولة تحليلية تهدف إلى حلّ المشكلة التي تحيط بأفلاطون من كل جانب، ومع أننا قدمنا أدلّة على تغلغل المظاهر الشفاهية في محاوراته، فإنه للأسباب التي يُتهم هو بها يطرد الشعراء من الجمهورية، ولو أخذنا بوجهة نظر «هافلوك» كما هي، لأفضى الأمر إلى تخريب الرسالة الأخلاقية التي سعى أفلاطون من أجلها في مجمل فلسفته، وخاصة في «الجمهورية» إذ تتعارض الحقيقة كما يدعو إليها مع الشعر لأنه نمط تعبيري يقوم على محاكاة من الدرجة الثالثة، مما يؤثر سلباً في جوهر تلك الحقيقة العقلية التي هي المثل، وبافتراض صحة توصلات «هافلوك»، فأفلاطون لم يقتصر على محاربة القائلين بالمعرفة الاحتمالية، إنما وجه سهامه إلى القائلين بالمعرفة الحسية، وأصحاب التفسير الآلي للطبيعة، والسفسطائيّين القائلين بمذهب اللذة[155].

لا ينبغي أن تُعزل ركائز فلسفته تعسفاً بهدف تسويغ قضايا محددة، والقول بأنه لم يكن واعياً لنفوره من الشعراء لأنه ينتمي إلى منظومة تراسلية مغايرة، أمر لا نجد حجة تقوّيه. صحيح أنّ المحاورة الأفلاطونية لا تماثل تماماً الصيغة الأدبية الشفاهية، إنما هي تستثمر آلياتها في التعبير عن الأفكار المعروضة، ومن المؤكد أنّ

ثمة صراعاً خفياً كان دائراً بين هذين المستويين في درجة استثمار تلك الصيغ، وأن انقسام أفلاطون بينهما، كان له أبلغ الأثر ليس في فلسفته فقط، وهي هجين من مصادر متعددة، وإنما في درجة توظيف آليات التعبير الشفاهي التي انتهت في أواخر حياته، فعلاً، إلى نوع من التجريد ولكن ضمن الصيغة الشفاهية وهي الحوار. ورغم ذلك، فنحن نوافق «هافلوك» في أنّ عصر أفلاطون هو الذي شهد أول مواجهة بين نظامين متغايرين من التعبير هما الشفاهية والكتابية، وأنهما تجاورا في شخصه، وربما اصطرعا فيه في اللاوعي أكثر مما ظهرا على مستوى الوعي، الأمر الذي أدى، حسب هافلوك، إلى «تلف لاوعي أفلاطون نفسه»(156). لأنه وجد أنه في موقف متضاد بين دعوة مناهضة للكتابة وبين استخدامها في التعبير عن فلسفته، بل والتعبير تحديداً عن الحقيقة الفلسفية التي هي مثل عقلية مجردة، لا يوافق صفاتها إلاّ كلام يستوطن النفس، يعبر عنها أولاً بوصفها حقيقة ذاتية داخلية عقلية.

وبغض النظر عن كل شيء، فإن الأمر الذي ينطوي على غرابة مدهشة، هو أن يكون خطاب مجازي المظاهر حاملاً لحقيقة فلسفية. وهو يعود إلى أفلاطون الذي يتبوَّأ إحدى أعلى ذرى العقلانية. إنّ فحصاً دقيقاً للمحاورة الأفلاطونية، وهي الحامل الرئيس لفلسفة أفلاطون، يفضي إلى تلمس واضح للقواعد الشفاهية فيها، سواء كان ذلك بصيغة التراسل اللفظي الذي يتم بين متحدث أو مستمع، أو في النسيج الأسلوبي للمحاورة التي استثمرت كثيراً من معطيات الأدب، وما التدوين إلاّ نوع من تقييد التأليف الذهني الذي كانت شروط المشافهة فيه غالبة على شروط الكتابة.

4.6. أرسطو: مشكلة السياق الفلسفي

تبدو الفلسفة الأرسطية أكثر اللحظات الفاصلة في تاريخ الفكر الغربي، فإليها يُنسب تأسيس المقولات الفلسفية، والمفهومات الدقيقة، وإشاعة التفكير المنظّم المستند إلى البراهين الاستقرائية، وشأنها شأن أية لحظة تحوّل عميقة في مسيرة التفكير البشري، فهي معرّضة لأن تُنتج وتُفهم وتؤوّل طبقاً لمعايير مختلفة، عمّا تشكّلت عليه في الأصل. إننا معنيون في هذه الفقرة بالوقوف على جانب من إشكالية حوامل تلك الفلسفة، قاصدين الإشارة إلى ضرورة استئناف النظر في مصادر الفلسفة الإغريقية، لأنها الوسائل التي حملت «لبّ» تلك الفلسفة. وإذا

كانـــت هذه المشكلة قد تكشّف لها وجه مع سقراط والذين سبقوه، وتكشّف لها آخر مع أفلاطون، فإنّ لها وجهاً ثالثاً مع أرسطو.

تُقسم مؤلفات أرسطو إلى ثلاثة أقسام كبرى:

أولهـــا: «مـــصنفات الشباب» وتكاد تكون مجهولة، إذ لم يبق لنا منها سوى شـــذرات قلـــيلة[157]، وجلّ المعلومات عنها مستمد من فهارس قديمة، وإشارات متناثـــرة، وردت لـــدى قـــدماء المؤرخين والكتّاب، ويرى المتخصصون أنّ تأثير أفلاطـــون واضـــح في تلـــك النُبذ الباقية، وأنها تقليد للمحاورات الأفلاطونية في الأسلوب الأدبـــي والمحتويات، وإنّ التطابق بينها وبين المحاورات الأفلاطونية يصل إلى العنوانات المتشابهة[158]. ومما يذكر من هذه المحاورات: السياسي، السوفسطائي، منكسينوس، المأدبة، في البيان، إسكندر، في العدالة، في الصحة، وأديموس، والأخيرة في خلود النفس على غرار «فيدون». والمعرفة بهذه المصنفات شحيحة وغير يقينيّة، باستثناء ما أورده «شيشرون» واصفاً إياها، بأنها أشبه بأنهار الذهب المتدفقة بلاغة وبياناً[159].

وقد أثارت قضية تماثلها مع المحاورات الأفلاطونية جدلاً واسعاً، ذهب جانب مـــنه إلى القـــول، إنها في الأصل لأفلاطون إلاّ أنها نسبت خطأ إلى أرسطو، وهو اســـتنتاج لـــيس ثمـــة دليل عليه، إلاّ المماثلة بين العناصر المكوّنة للمحاورات عند الفيلسوفين، وبخاصة أنّ الأخيرة تحتذي السابقة، وتحاكي النمط الأفلاطوني، وتمثل أدباً راقياً لم يتوفر له نظير في فلسفة أرسطو[160].

وثانـــيهما: «المـــصنفات العلمـــية» وهـــي: المجمـــوعة المنطقية، والطبيعيّة، والأخلاقية، والسياسية، والميتافيزيقية، والإحيائية، والنقدية، وتؤلف هذه المصنفات جوهر الأرسطية، وسنقف على جانب مما يتصل بها بعد قليل.

وثالـــثهما: عدد من المؤلفات التي أثبت النقد أنها منحولة، وهي كثيرة، منها: «المـــسائل» و«الأخـــلاق الكـــبير» و«العـــالم» و«تدبير المنـــزل» و«مليسوس وأكسونوفان وغورغياس» و«المناظر» و«الحفوظ» و«فيضان النيل» و«اللاهوت» و«الـــربوبية» و«النـــبات» و«المعادن» و«سرّ الأسرار» و«اثولوجيا» و«العلل» وغيرها[161].

لـــن نقف على القسمين الأول والثالث، لأن البحث فيهما لا يتوفر على أية إمكانية تفيد الفلسفة الأرسطية، فالشك قائم حولهما، بل تحوّل، بناء على التحقيق

والـــنقد، إلى يقـــين فيما يخص القسم الأخير. وهو أمر يفصح أنّ فلسفة أرسطو عُرضـــت لنوع من التزييف الداخلي يمثله الدخيل الذي طرأ عليها، وأُخذ على أنه جـــزء منها لزمن طويل. وعلى الرغم من كل ذلك، فإنّ المصنفات العلمية، وهي المظان الشرعية لتلك الفلسفة لم تفلت، فيما يبدو، من عواقب الدهر.

تذهب مصادر تاريخ الفلسفة إلى أنّ الكتب الأرسطية الأساسية وصلت إلينا جمـــيعاً، وهو تأكيد يحتاج إلى براهين علمية تقرر صحة كل ما نسب إلى أرسطو فـــيها. ذلـــك أنّ كون تلك الكتب تعليمية يعد سبباً كافياً للاستحواذ على أجزاء مـــنها، أو وضعها، أو انتحالها. وتشير المصادر إلى أنها لم تسلم من عبث الدارسين في عـــصر أرسطو أو بعده، فبعضها من تحرير أرسطو، وأخرى من تحرير تلاميذه، الأمـــر الذي يرجّح أنّ ملاحظات طلبة اللوقيون قد اندست في تضاعيفها، وبخاصة أنهـــا ظلت مبعثرة مدة طويلة بعد وفاة أرسطو، فبعض المؤلفات مدرسية، وبعضها يتضمن خطوطاً عامة، وأخرى تفتقر إلى الشرح والتوضيح، وهذا التباين قد يفهم أنها صيغت بأساليب مختلفة من قبل أرسطو وتلاميذه. وشأنها شأن الكتب المدرسية الـــتي ينطفـــئ وهجهـــا بانطفاء صاحبها، طمرت بعد وفاة أرسطو في أحد أقبية اللوقـــيون مـــدة طويلة، ونسيت هناك، و«نال منها التعفن»، ثم كشف أمرها في منتصف القرن الأول قبل الميلاد بعد حوالى قرنين ونصف على وفاة أرسطو، حينما اضـــطلع «اندرونـــيقوس الروديسي» بإصلاحها ومراجعتها، وأخرج منها ما هو معروف[162].

وحـــسب وورنر، فإنّ جملة آثار أرسطو لم يعن بها أحد في حياته، بما يجعلها صـــالحة وسليمة. وهي تفتقر للإتقان، ورتّبت بعد وفاة مؤلفها، ولاقت جفوة من خلفائـــه في اللوقيون طوال قرنين، وكان من نتيجة إهمالها، أن فقد جزء كبير منها، وفقـــد معهـــا، لسوء الحظ، أحسن ما ينسب لأرسطو، وهو، كما يقول وورنر «البدايات الأفلاطونية البحتة»[163].

الـــصياغة المدرســـية لمـــؤلفات أرسطو، كانت في الغالب سبباً لأن تتعرض لضروب متعددة من التزييف، فالحواشي والإضافات التي يتركها الدارسون، تُفضي إلى مزيد من التداخل بين المتون الأصلية، والهوامش التوضيحية، والشروح الجانبية، التي من المرجح أنها لا تعالج النصوص، طبقاً للإجراءات المنهجية المعروفة في العصر الحـــديث، وعمـــوماً، فليس غريباً أن يلحق العبث أو النسيان بالكتب في العصور

القديمة، فهو أمر مطّرد ومعروف، والكتب المعروفة أكثر من غيرها عرضة للتغيير، بـــسبب الإضافات والحواشي والشروح. ولنضرب مثلاً على ذلك، مختارين أشهر كتب أرسطو، وهو «ما بعد الطبيعة» الذي حمل إلينا معظم تصوراته، عما يصطلح عليه الآن بـــ «الميتافيزيقيا الإغريقية».

قرر ستيس أنّ معظم ما وصلنا من كتابات أرسطو، جاء في «حالة مبتورة». ومن ذلك كتاب «ما بعد الطبيعة»، فهو «ناقص». وربما يكون أرسطو لم يكمله، إلاّ أنّ ستيس يستبعد هذا الاحتمال، مؤكداً على أنّ عدة فصول من الكتاب «هي بلا شك منحولة»، وأجزاء أخرى منه وردت في ترتيب خاطئ، وثمة أخرى يتوقف الـــبحث فيها عند منتصفه، ولا يكمل الموضوع قيد البحث في القسم الذي يليه، وتكـــون المفاجأة كبيرة حينما يهمل موضوع، ويستبدل بآخر مختلف اختلافاً تاماً عـــن السياق. هذا فضلاً عن التكرار الواضح الذي يصعب تفسيره، إلاّ استناداً إلى العبث الذي تعرّض إليه الكتاب المذكور. ويضع ستيس احتمالاً إلى جانب ما ذكر وهو أنّ أصول الكتاب لم تكن إلاّ محاضرات غير متسقة، ولم تعرف التنقيح النهائي على يد أرسطو[164]، الأمر الذي يفسر أيضاً الاستطرادات وعدم الانتظام الداخلي للكتاب.

حلّـــل «ييجـــر» في كتابه «أرسطو، الأسس الأولى لتاريخ تطوره الروحي» مشكلة التزييف التي تعرّض لها كتاب «ما بعد الطبيعة». وأثبت، كما يقول بدوي بـــ «براهين قاطعة»، أنه مرّ بثلاثة أدوار مختلفة من حياة أرسطو، الأول: كتب في الفتـــرة الأولى مـــن حـــياته، إلى جانب محاورة «في الفلسفة» وهي من المحاورات المفقـــودة والـــثاني: وتمثله المقالات الست الرئيسة التي تكوّن الميتافيزيقيا الوسطى والرئيسة، وكتبت بعد المرحلة الأولى بزمن طويل. أما الدور الأخير، فيتصل بالفترة الـــتي ســـبقت وفاة أرسطو، وفيه حاول أن «يربط الميتافيزيقيا بالطبيعيات». وأن «يخرج من الواحدية إلى الشرك» إلاّ أنه «مات قبل أن يتم هذا المشروع». ولم يبق مـــن أثـــر لهذا الدور الأخير غير الفصل الثامن من مقالة اللام، وإن كانت بعض فقـــراهما لا تتسق مع سياق المقالة، ويرجح أنها من وضع تلاميذه، لأنها مختلفة عن سائر أجزاء الكتاب[165].

هذا الاضطراب الداخلي في الكتاب، يعزوه بعض الباحثين إلى أنّ كتب أرسطو رُتّـــبت بعد وفاته بمدة طويلة، وأنها خضعت لآراء المرتّبين واجتهاداتهم، ناهيك عما

كان وجد له مكاناً بين تلك الكتب طوال القرون التي ظلت فيها بعيدةً عن الأضواء. وكــل هــذا ينبغــي أن يفهم في سياق أشمل وهو أنّ قضية «الميتافيزيقيا» الأرسطية محكــومة بالتــرتيب الــذي اقترحه «اندرونيقوس» حينما وضعها بعد الطبيعيات، واصطلح عليها ذلك المصطلح، الذي لم يكن القصد منه أن يحمل معنى فلسفياً[166]. فــإذا كان الأمر على ما وصفنا بالنسبة لأشهر كتب أرسطو، فكيف بالأخرى؟كل ذلــك يدعــو الباحث للتحوّط الذي يجب أن يتخذ قبل نسبة الأفكار إلى أرسطو. وبقــدر تعلّق الأمر بكتاب «ما بعد الطبيعة»، فإنّ قضيّة الشك في الكتاب، سواء في تــرتيبه، أو سياقاته، أو طرائق عرض موضوعاته، لها أهمية قصوى، لأن هذا الكتاب هــو الأصل الذي استنبطت منه جملة الأفكار الميتافيزيقية المنسوبة إلى أرسطو. وهو أحد أبرز «الينابيع» التي استقيت منها «العقلانية» في تاريخ الفكر الغربــي.

كانــت تقاليد التأليف في العصور القديمة تُسهّل أمر الوضع أو الانتحال، فإذا وضــعنا في الاعتــبار طريقة التأليف الأرسطي التي تقوم على تكثيف مجموعة من الآراء لتكون خطوطاً عامة يهتدي بها في محاضراته في اللوقيون، فإنّ هذه الطريقة، تجعــل معظم «المادة العلمية» في يد الآخرين الذين يتلقونها شفاهاً، مما يعرّضها لأن تتداخل بعد تنظيمها مع أفكارهم. وتكاد تنعدم الحدود بين ما لأرسطو وما لغيره، إذا أخذنا بالقول الشائع حول طريقة التدريس الأرسطية، وهي إلقاء الدروس مشياً علــى الأقدام في فضاء اللوقيون، إذ يستجد أمر التواصل الشفاهي الحي الذي كان سقراط أشاعه من قبل مرة أخرى، وكل ذلك يزيح الأفكار درجات عمّا وُضعت لــه. يضاف إلى كل ذلك حواشي التلاميذ، وشروح المتعلمين، والترتيب اللاحق للمــؤلفات في سياق لم يراع التشكّل الأصلي للأفكار الأرسطية كما ظهرت. إذ تتــضافر كل هذه الأسباب والعوامل لتجعل حوامل الفلسفة القديمة في مهب ريح. وبخاصة أنّ التواصل الشفاهي يؤثر في طبيعة النشاطات العقلية المشدودة إلى الحقبة الشفاهية التي سبقت أرسطو. إنّ مرحلة التأسيس الفكري المنظم فلسفياً التي دشن لهــا أرســطو، هي بالذات دون غيرها، أكثر عرضة لأن تشتبك فيها المتناقضات، وتتعارض فيها التصورات المختلفة. وتحتدّ فيها درجة الإقصاء والاستحواذ – ويعد أرسطو أبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة على ذلك – ولما كانت لحظة أرسطو، لحظة فاصلة في الفكر الإغريقي، فإنّ إعادة النظر بحوامل فلسفته، أمر يقتضيه البحث في المصادر التي حملت إلينا أبرز ملامح ذلك التفكير.

7. الفلسفة الإغريقية ومعضلة الأصول

أثـــار موضوع أصالة الفلسفة الإغريقية خلافاً عميقاً بين الدارسين، وانحلّت الخلافات في قولين، يذهب أولهما إلى أنها بدأت في الجزر اليونانية، ويؤكد ثانيهما أنها تطورت عن أصول مشرقيّة، وقد غلّب تاريخ الفلسفة، بدعم من منهج الوحدة والاســتمرارية القول الأول، وجرى إقصاء للمؤثرات الخارجية، بما جعل الفلسفة الإغريقية نقية وصافية، انبثقت فجأة في الزمان والمكان. يعود إلى أرسطو القول بأنّ الفلــسفة بدأت على يد طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، وفي أيونيا، وبأنها لا تـــصدر عن أصل خارج عن هذا المحيط الجغرافي المشبّع بالثقافة الإغريقية القديمة، وهـــي فـــيما يؤكده هذا القول إنما وجدت تعبيراً عن تصورات الشعب الإغريقي وجملة الظروف السائدة في ذلك العصر. فطاليس والحال هذه، أول فيلسوف، وبدء الفلسفة لا يمكن إلاّ أن يكون في اليونان[167].

وحجـــة القـــائلين بالأصل الإغريقي للفلسفة مؤداها أنّ الفكر الشرقي كان مـــرتبطاً بالـــدين وطقوسه، ومن ثمّ فإنه لم يكن متحرراً من سلطة الدين والدولة، وظـــلّ تعوزه الروح النقدية الحرة، والبرهنة المنطقية المحكمة التي هي عماد الفلسفة وأســـاس بنائها المذهبـــي، والثابت – كما يقرر أبو ريان – أنّ نشأة الفلسفة عند اليونان جاءت نتيجة لتطور داخلي في الحياة العقلية عندهم، فقد تناولوا بالنقد الحر المحايـــد نظمهم الدينية التي كانت تتمثل في مجموعة من الأساطير الخرافية، وهي في معظمهـــا من نسيج الخيال، وتعرّضوا أيضاً لتقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم الـــسياسية، وأحلّوا محلها نظماً محكمة، لا تخضع إلاّ لدواعي المنطق والعقل ويسير عليها قانون عام Logos[168].

ســـعى أبو ريان لتأصيل الفلسفة «ثقافياً» في بلاد الإغريق، بتأكيده على أن فحـــصاً لنـــتاجات المخـــيال الشفاهي قبل القرن السادس يرجّح نوعاً من التفكير العقلـــي، فالـــصراع الذي قدّره زيوس على أبطال الإلياذة «خير تمهيد للفلسفة في نـــشأتها الأولى» وبـــذلك فالإلياذة لم تكن عملاً أدبياً فحسب، بل كانت تمهيداً أصـــيلاً لنشأة الفكر الفلسفي عند اليونان من حيث أنها كانت ميداناً لظهور فكرة القانون العام Logos. أما هزيود فيمثل لديه صورة أخرى من صور التدشين العقلي المبكـــر عند اليونان، فهو يورد قولاً لهيرودتس يشير فيه إلى أنّ هوميروس وهزيود وضـــعا نظاماً لآلهة اليونان، أوضحا فيه أسماء الآلهة ومراتبهم ووظائفهم، فاستطاع

عامـــة الـــناس من اليونانيين أن يتعرّفوا إلى آلهتهم، وأن يروهم في صور بشرية من خلال أشعارهما، ويخلص إلى أنّ «أشعار هزيود تضمنت بذرة العلم الأيوني» وذلك أنّ هـــزيود قدّم في «الأيام والأعمال» صورة عن العالم أكثر وضوحاً من تلك التي قـــدمها هوميروس، فالعالم لديه «خليط غامض» تتكون فيه الموجودات بفعل قوة تولـــيد دافعـــة يسمّيها هزيود «الحب»، ذلك أنّ الشاعر يدّعي في تلك المنظومة الشعرية أنه يهدف إلى «الكشف عن الحقيقة، لا سرد الأكاذيب».

نـــص هزيود في الأصل، لا يحتمل هذه الخلاصة، إن لم يتضمن نقيضها، فهو يقـــول «إننا لا نعرف فقط كيف نروي قصصاً كاذبة، كما لو كانت صادقة، بل نعـــرف أيضاً كيف نسرد ما هو صادق حينما نريد ذلك». وبما أنّه يكيّف الفقرة لغايـــة تهدف إلى تأصيل الفكر الفلسفي ثقافياً، فإنه يعدّ آراء هزيود الطبيعية همزة الوصـــل بـــين كتابات هوميروس والفلسفة الطبيعية عند اليونان، وواضح أنّ هذا «التأصـــيل الـــثقافي» يصطدم بعقبات كثيرة، أولها أنّ صاحب الرأي يتحدث عن التفكير الديني الذي يتردد بوصفه إيحاءات في الملاحم والمنظومات الشعرية الإغريقية القديمـــة. وهـــو أمـــر سبق التفكير الفلسفي بمدة طويلة، ولم يكن الأرجع صدى لطقـــوس عبادية، وتصورات سحرية، وميثولوجية تناثرت أطرافها، وظهرت بصيغ تأملية في سياقات شعرية، والأخذ بهذا القول، يعارض الرأي الغالب الذي يقرر أنّ ذلك التفكير ظهر على يد طاليس في القرن السادس قبل الميلاد. بل إنه يتعارض مع ما توصل إليه أبو ريان نفسه، حينما جرّد الفكر الشرقي من النظر الفلسفي متهماً إياه بأنه متصل بالأفكار الدينية التي تحول دون شيوع الروح النقدية فيه، فإذا كان الأمـــر كـــذلك، فكـــيف يمكن استخلاص الفكر الفلسفي من التصورات الدينية المتناثرة في ملاحم شعرية شفاهية؟ وعلى أية حال، فأبو ريان ينفي الأثر المشرقي في نـــشوء الفلـــسفة اليونانية، اعتماداً على حجتين، أولهما – وقال بها كومبرز – إنّ الفلسفة لا تنتقل إلاّ عن طريق «الصحائف المكتوبة» أو عن طريق أسلوب المشافهة الدقـــيق لأنـــه يستعرض أموراً مجردة، وحسب رأيه، لم يورد المؤرخون اليونانيون مـــا يثبت أنّ أحداً من اليونانيّين درس اللغة المصرية القديمة، دراسة دقيقة تسمح له بأن ينقل عنها علماً دقيقاً كالفلسفة، وثانيتهما عدم معرفة الشرقيّين عامة «فلسفة علـــى النسق الذي ابتكره اليونانيون». وهكذا، فإنّ «الفلسفة بمعناها الخاص نتاج يوناني أصيل»[169].

هــذه الحجــج تقوِّضها الوقائع العملية، فسقراط لم يكن يعترف بالصحائف المكتوبة، و لم يثبت أنّ الأوائل عرفوا ذلك، بل إنّ الملاحم الشعرية التي اعتمد عليها أبــو ريان دليلاً على الأصل الفلسفي ظلت تُنشد مشافهة عدة قرون قبل أن تتسق فصولها على أيدي عشرات الرواة، ومن ثمّ فلا معنى لإدخال عامل المشافهة الدقيق لــنقض فكــرة، والأخذ به نفسه في سياق آخر لإثبات فكرة مُناظرة، والقول بأنّ اليونانــيين لم يتعرفوا إلى الثقافات الشرقية أمر لم يعد يعتدّ به، ففضلاً عن تداخل الــثقافات الــشفاهية وعن أنّ الحضارة الإغريقية وريثة الحضارات التي سبقتها في حــوض البحــر المتوسط، فإنّ أفلاطون يشبّه اليونانيين، بأنهم أطفال أمام الحضارة المصرية القديمة. وهو قول شائع يتردد في المظان الفلسفية القديمة.

فــيما كــان أبــو ريان يؤصّل الفلسفة ثقافياً في بلاد الإغريق، كان ستيس يؤصــلها «عرقياً» في اليونان ذاتها. وبهذا الصدد يؤكد: إن الطابع الكلي للفلسفة اليونانية أوروبــي وغير شرقي حتى النخاع، فأصل الفلسفة ليس قائماً في الهند أو مــصر أو أي قطر خارج اليونان، كان اليونانيون أنفسهم، هم وحدهم المسؤولون عــنها. ذلــك أنه عند الحديث عن الفلسفة اليونانية، يجب ألاّ ينصرف الانتباه إلى الأرض الأم المسماة اليونان، فقدماء اليونانيين هاجروا إلى جزر بحر إيجه، وصقلية، وجــنوب إيطاليا، وساحل آسيا الصغرى، وأسسوا مستعمرات مزدهرة، وتشتمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن. وما إن ينتهي ستيس من هذه الوقائع، إلاّ ويخلص إلى النتــيجة الآتية: عند الحديث عن أصول الفلسفة اليونانية «يجب الحديث عنها عرقياً أكثر من البحث عنها أرضياً أو جغرافياً، فهي فلسفة قوم للعرق اليوناني أينما كــان مــستواهم. وفي الحقيقة، إنّ أول فترة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلــق أفكــار أولئك اليونانيين المستعمرين، و لم يحدث إلاّ مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل إلى الأرض الأم»[170].

لا يقف ستيس على قضية تأصيل الفلسفة اليونانية عرقياً فقط إنما يذهب إلى أنّ ذلك التأصيل لا يتم إلاّ بإلغاء الآخر وبالتحديد الأثر المشرقي، فهو يقول بمهمة مــزدوجة، فمن جهة يؤصّل ومن جهة ينفي، وثنائية التأصيل/النفي مكينة في هذا الــضرب من التفكير الذي يرى في وجود الذات نفياً لازماً للآخر. ولنتابع كيف يــرتّب ستيس عملية إقصاء الآخر، منتقلاً من الخاص(وهو الفكر الهندي) إلى العام (الفكر الشرقي عموماً).

ينفـــي ستيس أية إمكانية لتأثير الفكر الشرقي في الفكر الإغريقي، ومن هذا ينـــتقل إلى نفـــي الأثر الهندي تحديداً، فيقول: إنّ الفكر الهندي في أفضل أحواله، تفكـــير ديـــني أكثر منه تفكيراً فلسفياً، وهذا التفكير نادراً ما يرتفع، أو لا يرتفع إطلاقـــاً من التفكير الحسي إلى التفكير المحض، إنه تفكير شاعري أكثر منه تفكيراً عملـــياً، إنه تفكير قانع بالرموز والاستعارات بدلاً من التفسيرات العقلانية، وكل هـــذا علامة على العرض الديني – لا الفلسفي – عن الحقيقة، وهذا التفكير ينبغي، حسب رأيه، أن يُستبعد أصلاً من تاريخ الفلسفة، لأنه خارج التيار الرئيس للتطور الإنساني، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية، ويضيف إلى ذلك قوله – إنه يفتقـــر إلى الأســـاس العقلي المُنظم لِـــ «سلّم القيم» و«مذهب التطور». ومع أنّ الهندوكية، كما يقول، لها سلم خاص من القيم، ولها مذهب في التطور إلاّ أن كلاً مـــن القيم والتطور لا يقومان على أساس عقلي، صحيح، إنّ فكرة الأرقى والأدنى موجـــودة، إلاّ أنها فكرة بلا أساس، الأمر الذي يجعلها تنـــزلق ولا يمكن ترتيب نـــتائج علـــيها، ومـــرجع ذلك كما يخلص إليه ستيس: القصور العام في التفكير الشرقي، وهو مرتبط بالضبابية التي فيه، إنّ كل شيء مرئي ولكنه مرئي في ضبابيّة حـــيث تبدو كل الأشياء واحداً، وحيث تتداخل الظلال ولا يكون لشيء حدود خارجه، وحيث تنمحي الفروق الحيوية[171].

حجـــج ستيس في هذا الموضوع تنقصها الدقة، وتفتقر إلى الأسباب المقنعة، وبغـــضّ النظر عن خصائص التفكير الهندي، فحجته بأنه تفكير ديني لا فلسفي، لا ينهض دليلاً على عدم تأثيره في الثقافات الأخرى، بل إنّ بدايات التفكير الإغريقي كانـــت مغرقة بهذا النمط من التفكير، شأنه في ذلك شأن معظم الثقافات القديمة. ومن الطبيعي أن يتصف بالمباشرة، فالمفكرون الأيونيون، والإيليون، والفيثاغوريون كانـــوا مصلحين اجتماعيين، وشعراء، ومتنبئين، ورؤساء نحل دينيّة، ولم يدعّ أحد أنهم فلاسفة تجريديون، تعالوا عن مشكلات الحياة العملية، فالشذرات مستنبطة من الملاحظة الحسية، وهي زاخرة بالطابع العملي، والقول إنها نصوص تجريدية لا يقره دليل. وفي هذا السياق تؤكد أميرة حلمي مطر «إنّ أرسطو قد زيّف روح الفلسفة السابقة على سقراط حين صوّر فلاسفة هذه المرحلة على أنهم فلاسفة نظر وتأمل، فابتعد كثيراً عن روحهم التي تجمع بين النظر والعمل التي تظهر في وحدة اللوغوس Logos والبراكيس praxis[172].

خلص الرأي القائل بأصالة الفلسفة الإغريقية عرقياً وثقافياً وجغرافياً إلى أنها انبثقت من صلب اليونانيين ومن تاريخهم وثقافتهم، فالقول إنها يونانية، إنما يعني «أنها مسّت قلب اليوناني وعقله، واليوناني وحده، وسيطرت أول ما سيطرت على روحه، لتطبعها وتطبع الروح الأوروبي من بعده حتى يومنا هذا. إنّ عبارة «الفلسفة في صميم جوهرها يونانية» لا تريد إلاّ أن تقول: إنّ تاريخ الغرب وأوروبا، وتاريخهما وحدهما، في صميمه فلسفي»[173].

وهذا بالضبط ما يخلص إليه المنهج الذي يهدف إلى إحلال التماسك والاطّراد في الفكر الغربي، فروح التجانس لا بد أن تظلّ حيّة مستمرة، ولا بد أن تتزامن مع هذه الحيوية والاستمرارية عمليات معقدة، ولكنها منظمة لإقصاء المؤثرات الخارجية، والحفاظ على نوع من الفكر الخالص الذي يخشى عليه من الآخر، فنقاؤه رهين عزلته ودرء أي احتمال لأن يتفاعل مع ضروب مغايرة من التفكير. ومن الطبيعي أن تتراكم تلك التصورات بفعل الزمن، ويصل التفكير إلى نقطة غاية في الخطورة، وهو إقرار نمط معين من التفكير المعبّر عن تصورات محددة بظروف محددة، وحظر أية احتمالات لظهور أفكار أخرى. وبوساطة هذه الإستراتيجية أحلّت «المطابقة» و«المماثلة» ودعّمت، ونفي «الاختلاف». الذي لا يسمح لظهوره، بإقصاء الظروف التي تسوّغ وجوده، واتسع تفكير أحادي الرؤية، ليشمل العالم، ويكون صالحاً لحلّ الإشكاليات الثقافية والاجتماعية في كل زمان ومكان.

تنسب إلى ديوجين اللائرسي الفكرة القائلة بالأصول الشرقية للفلسفة اليونانية. وهذا الرأي يقرر أنّ المنابع المشرقية في بلاد الرافدين ومصر وبلاد فارس والهند والصين كانت الرائدة في تعريف العالم القديم بالممارسات العقلية الأولى في تاريخ البشرية قبل آلاف السنين من ظهور الفلسفة الإغريقية التي وجدت نفسها، بفعل عوامل التأثر والتأثير، تتلقى عن تلك المنابع كثيراً من الأفكار، وبخاصة تلك القائلة بمبادئ أصل الكون، فضلاً عن الفلسفة العملية التي لها علاقة مباشرة بواقع الإنسان، ويؤكد هذا التواصل عدد من كبار الفلاسفة والمفكرين، فأفلاطون يشير إلى أنّ الإغريق يستعيرون كثيراً من الأجانب، وإن كانوا في نهاية المطاف يضيفوا كثيراً مما لديهم، ويعترف أرسطو أنّ نشأة الرياضيات تمت في مصر، وإن كان يتحفّظ من أنها ظهرت لأغراض عملية تطبيقية وليست مجردة. ويذهب برهييه إلى القول إنّ الفلاسفة الأيونيين كانوا يروّجون في بلاد الإغريق ما تناقلوه عن الحضارة

المــصرية، وحــضارة بلاد ما بين النهرين، وكل هذا يبرهن على أنّ الفكرة القائلة بالانبــثاق المفاجئ للفلسفة الإغريقية تعد باطلة، فالأخذ بها يخالف التطور الطبيعي لكل فكرة عظيمة، والأمر الطبيعي والحال هذه هو أن تستقي الفلسفة الإغريقية من الحــضارات القديمة كثيراً من الأفكار، وهو أمر يؤكده تغلغل الأفكار في ثنايا تلك الفلــسفة التي أخذت عن المصادر المشرقية من حضارات حثِّيَّة، وليدية، وفينيقية، وكريتية، وبابلية، ومصرية، وسومرية[174].

ويعدّ أفلاطون، كما يذهب فؤاد زكريا، من أقوى العوامل التي ساعدت على إدخــال العناصر الشرقية في الفكر اليوناني، فهو «أكبر شاهد نفي يكذّب أسطورة الانبثاق التلقائي للفلسفة اليونانية، وأقوى دليل على فكرة الاتصال الذي لا ينقطع بــين حضارات الإنسان وعصور تفكيره»[175]. وكان الفيثاغوريون الطريق الذي عــبر بوساطته التأثير الشرقي في أفلاطون، ذلك أنّ التواصل الحضاري من طبيعته الــتفاعل الخــصب، ومن الخطأ النظر إلى الحضارات الإنسانية بمعزل عن بعضها وكأنها وحدات مستقلة بذاتها، وخصوصاً ما يتعلّق بالإنتاج الفكري، فلولا التراكم المعــرفي التجريبــــي الكــبير الذي أنجزته الحضارات المصرية، والبابلية، لما تسنّى للإغــريق أن ينجــزوا ثورتهم النظرية المتمثلة بصورة أساسية في تطوير الرياضيات والفلــسفة. ومــن هذا المنظور فإنّ الحضارة الإغريقية هي النتيجة المنطقية الجدلية للحضارتين المصرية، والبابلية[176].

ويؤكد نيتشه هذا المعنى، بقوله إنه من العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصيلة، إنهم بالعكس هضموا الثقافة الحيّة لشعوب أخرى، وإذا ما استطاعوا أن يوغلوا في الــبُعد إلى هــذا الحد، فذلك نظراً لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شــعب آخر، لكي يلقوا به إلى أبعد، إنهم لجديرون بالإعجاب من حيث فنّهم في الــتعلّم بشكل مفيد، وعلينا أن نحذو حذوهم في التعلّم من جيراننا واضعين المعرفة المكتــسبة بوصــفها دعامة في خدمة الحياة، وليس في خدمة المعرفة الموسوعية التي ننطلق منها دائماً لكي نتعالى على الجار[177].

توفــرت كثير من المعطيات والأدلة التي تثبت أن الجزر الأيونية حيث ظهرت أولى بوادر التفكير الفلسفي الإغريقي كانت وثيقة الصلة بشعوب الشرق، لا سيما المصريين والفينيين والبابليّين، وبخاصة الاتصال الثقافي، وقد أخذ المالطيون(فلاسفة ملطــية في أيونــيا) الرياضيات والهندسة عن الشرق، ورحل كثير من علمائهم إلى

هـــذه الـــبلاد، وتعلّم فيها، والأكثر من ذلك فإنهم ورثوا عن الشرقيين كثيراً من الـــتفكير الـــديني، والأسطوري الذي تجلّى عند هزيود، وأورفيوس، وغيرهما[178]. وذلـــك قبل مدة طويلة من الزمن الذي افترضه تاريخ الفلسفة لحظة انبثاق الفلسفة الإغريقية.

إنّ أهـــم الفروض التي افترضها تاريخ الفلسفة الغربية، وأقام عليها رأيه في أنّ طاليس أول فيلسوف، ما ينسب إلى الأخير من قول بصدد المبدأ الكوني الذي أكد أنـــه المـــاء. ويحسن القول هنا، إن القول بهذا المبدأ كان شائعاً ومعروفاً قبل عصر طالـــيس بمـــدة طويلة، تتراوح بين ألفي وثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد. ففي أناشيد الخلق الكبرى التي ظهرت في الطور السومري قبل الألف الثالث قبل الميلاد، وهي الأناشيد التي دونت زمن السلالة البابلية الأولى في الألف الثاني، يظهر القول بالمبدأ المائـــي واضحاً، فالعالم ينبثق حينا يتميّز الماء العذب عن الماء المالح، ثم يظهر العقل لتنظيم الأمر، ومن هذا المبدأ الأولي تلد الآلهة التي تصطرع فيما بينها، وتأخذ أسماء مـــتعددة; مردوخ عند البابليين، وآشور عند الأشوريين، ويقوم الإله بدوره منظماً للعالم، وخالقاً الكائنات الأرضية: الإنسان والحيوان[179].

وقـــد تأكـــد تأثير هذه الأناشيد في الثقافة اليونانية، ويعزّز فرنان هذا الأمر بقوله. إنّ التشابه بين نسب الآلهة اليونانية وأسطورة الخلق البابلية ليس مجرد صدفة، فالفرضية التي صاغها "كورنوفرد"عن اقتباس ما، تأكدت، لا بل دققت، وأكملت بالاكتـــشافات الأخيرة لسلسلة مزدوجة من الوثائق: من جهة الألواح الفينيقية في رأس شمرا(بداية القرن الرابع عشر ق. م). ومن جهة أخرى النصوص الحثية بالخط المـــسماري الـــتي تستعيد أسطورة حورية من القرن الخامس عشر. وإنّ الانبعاث المتـــزامن تقريباً لهاتين المجموعتين من القصائد كشف سلسلة من التوافقات الجديدة الـــتي تفـــسر وجود تفاصيل في نسيج الحكاية الهزيودية منقولة من أماكنها وغير مفهـــومة. وهكذا فإن قضية التأثيرات الشرقية في المعتقدات اليونانية حول التكوين ومداها وحدودها، وحول طرق وتواريخ تسربها تطرح بطريقة محددة ومتينة[180].

وفي الـــسياق نفسه، فإنّ «سفر التكوين الفرعوني» الذي عرف في مصر زمن الأســـرة الخامسة منذ القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد، يقدم برهاناً آخر على تفـــسير الوجود ونشأته استناداً إلى القول بالمبدأ المائي، ويحسن أن نورد جانباً من ذلك السفر لتتضح أوجه المماثلة بين ما قال به المصريون القدامى وما قاله الإغريق

المتأخرون عنهم بأكثر من ألفي سنة في القول بهذا المبدأ: «في البدء كان (نون) وجوداً وحيداً في الكون، وكان (نون) محيطاً أزلياً مظلماً، ومنه خرج إله الشمس (رع آتوم) أو (الكامل المتكامل)، بقدرته الذاتية دون معين، لأنه كان (هو كل شيء في الوجود) واختار مدينة (أون) فجعلها مركزاً للخليقة كلها. وعلى تلٍ في أون، أوجد العالم من نفسه وذاته، فتكلّم بأسماء أعضاء جسده، فتشكّلت منها الآلهة: (شو) إله الهواء، و(تفنوت) آلهة الندى والرطوبة. وبأمر من (آتوم) التقى (شو) و(تفنوت)، فأنجبا (جب) إله الأرض. ثم قام (شو) بعمل عظيم: ففتق الأرض قسمين عظيمين، بعد أن كان رتقاً، ورفع القسم الأعلى سماء...»[181].

ويذهب أحد الباحثين إلى القول إنه لو تمّ صياغة نظرية القول بالمبدأ المائي التي قدمها «سفر التكوين الفرعوني» على الأسلوب الفلسفي اليوناني، فإنّ شكلها يكون الآتي: في البدء هناك موجود واحد هو الماء، ولم يكن ماءً عادياً، بل محيطاً عظيماً قديماً أزلياً، بلا بداية وبلا حدود في الزمان، فهو أصل الوجود والحياة، وهو مادة التكوين الأولى، ومن هذا الماء خرج الإله للوجود بذاته وبقدرته وحده، فلا موجود له إلاّ ذاته، ولما كان هذا الإله مع الماء أصلاً بشكل ما في الأزل، فمن البديهي أن يكون بدوره أزلياً أزلية هذا الماء. ولّما لم يكن في الوجود موجود ظاهر القوة كالشمس، إذن لا ريب أنّ الشمس هي ذات عين هذا الإله، وبذا أصبح العالم الأول عنصرين أساسيين: عنصر أول هو الماء، وعنصر ثان خرج منه وهو النار، وأنّ هذا إنما يعني ائتلاف النقائض، لأنها تضم في ذاتها هذه النقائض: الماء والنار.. ومن هذه الذات الإلهية جاء فيضاً وصدوراً عنصران جديدان هما: الهواء والندى، وكلاهما لازم لوجود الكون وحياة الكائنات، فهو تدبير لغاية، غايتها توفير سبل الحياة، وإمكانات استمرار الموجودات. وبإرادة هذه الذات الأولى التقى الهواء والبخار ليتكاثفا ويكوّنا معاً عنصراً رابعاً هو التراب، وحتى يكتمل الوجود بصورة سوية، فقد تسلل الهواء بين طبقات التراب، فأحاله طبقتين منفصلتين، حمل أحدهما إلى الأعلى وهي السماء...»[182].

تؤكد هذه المعطيات أوجه الصلة بين الثقافات القديمة، وبقدر تعلّق الأمر بموضوع نشأة الكون وأصل الوجود، فإنّ الإغريق فيما يبدو، هم آخر من طرحه في المنطقة الحضارية حول البحر المتوسط. ففي الوقت الذي ظهر القول فيه عندهم، كان قد انحسر الاهتمام به في المشرق. واستناداً إلى هذه المعطيات كان

ديوجين اللائرسي، وفيلون، وكليمنت السكندري، يرون أنّ الشرقيين هم أول من تفلـــسف[183]. وأنّ كـــثيراً من الكشوفات الفكرية والرياضية والعلمية اُستعيرت منهم، وكان الشرق ذا أهمية حاسمة بالنسبة لانطلاق العلوم اليونانية[184] وعلى أية حال فإنّ ديورانت، وميلهود، وسارتون، قدموا أدلة كافية في هذا الموضوع، وكان غاردنر يقول «إن فلاسفة اليونان الأوائل مثل طاليس، قد قبعوا كتلاميذ عند أقدام الكهـــنة المـــصريين» وسبقه أفلاطون بالقول أنّ اليونانيين أطفال مقارنة بأصحاب الحـــضارة المصرية القديمة[185] هذا فيما يخص التأثير الشرقي القريب كما تجلى في العراق القديم ومصر القديمة، وله ما يناظره في الهند والصين[186].

غـــدت اقتباســـات اليونان من الشرق «كثيرة العدد وثقيلة الوزن» إذ تعجز المصادفة عن تفسير التقدم الذي أحرزته أيونيا على سائر المقاطعات اليونانية، إلاّ في كونها أكثر من غيرها اتصالاً بالشرق، ذلك أنّ أثينا لم تعرف النشاط العقلي العارم إلاّ في نهايـــة القرن الخامس وبداية الرابع قبل الميلاد، وإذا نظر للموضوع من زاوية كلية، فالحضارة الإغريقية بأجمعها هي آخر الحضارات القديمة حول المتوسط. وقد سبقتها حضارات «أرسغ قدماً، وأوفر ثروة، وأسبق فناً وتقنية»[187].

تـــتحدد أهمـــية الحضارة الإغريقية في أنها أعادت إنتاج معطيات الحضارات الأخـــرى بطـــريقتها الخاصة وبما يوافق منظورها وتصوراتها، وأهمية كل حضارة تتـــضح في عمق تواصلها مع الحضارات الأخرى. وإذا فُهم الإطار الكلي المُحتضن للفلـــسفة الإغـــريقية، يـــصبح القول بأنّ هذه الأخيرة أفادت من المراكز الحضرية الـــشرقية نتـــيجة مقبولة. ويذهب برهييه في سياق وصف تطورات تلك الفلسفة، قائلاً إنها شكل مكتمل «لفكر أقدم عهداً بكثير». ذلك أنّ فلاسفة اليونان اشتغلوا «بتمثّلات يعزّ علينا أن نقدّر مدى تعقيدها وغناها مثلما يشقّ علينا أن نتبيّن مدى التخلـــيط والالتباس فيها، والحق أنه ما كان عليهم أن يبتكروا بقدر ما كان عليهم أن يفـــرزوا وينتقوا». وعلي هذا «لا يحق لتاريخ الفلسفة أن يتجاهل فكر الشرق الأقـــصى» بيد أنّ كل تلك الأدلة على عمق الترابط الطبيعي بين الأفكار طمست بـــسبب التقـــصّد الواضح بإنتاج فلسفة لا جذور لها، سعياً وراء فكرة الاعتصام بالذات، وبتر الحقائق عن أصولها.

وكما قرر برهييه، فإنّ فلاسفة العقل في الفلسفة الغربية، أقروا في سياق تقديم تـــاريخ نقدي للفلسفة، بأن ذلك التاريخ «أشبه بمتحف لغرائب العقل البشري».

ويـــورد قولاً لـــ «بروكر» يذهب فيه إلى أنّ «الفلسفة تبدأ مع بداية العالم، وقد كـــذب الإغريق الأوائل، فقد اقتبسوا نظرياتهم في الواقع من موسى ومصر وبابل. لـــيس العصر الإغريقي إذن هو العصر الأول للفلسفة». ويكاد المؤرخون القدامى يـــتفقون أنّ رحلة الفلسفة انطلقت من بابل إلى مصر ثم الهند، وأخيراً أوروبا. وفي كـــل ذلك «لم يتبوَّأ الإغريق في التواريخ القديمة للفلسفة المكانة التي سيتبوَّؤنها فيما بعـــد، ولم تكـــن لهـــم على الإطلاق تلك القيمة التي ستحيط بهم هالتها في زمن لاحـــق». ولكن حدث في الوقت نفسه، وابتداء من القرن السابع عشر عن طريق حركة معاكسة تحوّل في تصوّر التاريخ، وفي المنظور الذي ينظر به إلى الماضي.

والفكـــرة الجديدة التي ظهرت هي أنّ وحدة العقل البشري تبقى منظورة عبر تنوّع النحل، وظهرت الفكرة القائلة بضرورة الانتقاء، أي تجميع العناصر المشرقة، وإلغاء ما يتعارض مع التصوّر العقلي الحديث، وهو نوع من الاستحواذ والإقصاء، وفي ضـــوء هذا المنهج بدأ بحث دؤوب للعثور على عمود فقري للأفكار والمذاهب القديمـــة في محاولة لإثبات نوع من الوحدة الداخلية مراعياً شروط التطور التاريخي، وهـــي الفكرة التي أنعشتها الفلسفة الحديثة إلى حد ما على يد كوندرسيه وهيغل، وهكـــذا، فـــإنّ الحـــضارة الإغـــريقية لم تعد الحقبة الأخيرة في سلسلة عريقة من الـــتأملات الفكـــرية، إنما «بداية». وبذلك تحدد «إطار لتطور الفلسفة التاريخي، احتلت فيه مكانة الصدارة فلسفة غربية خالصة بدأت مع مفكري أيونيا الإغريق». على هذا النحو، سعى فلاسفة القرن الثامن عشر إلى إدخال الوحدة والاستمرارية علـــى الفلسفة، والحال أنّ الشطر الأول برمته من القرن التاسع عشر شهد مجهوداً لبـــناء ما لم يكن رُسم منه من قبل سوى معالمه الأولية، فقد راحت الجهود تتتالى بحثاً عن مبدأ للربط الداخلي يتيح فهم المذاهب بحد ذاتها، وإدراك دلالاتها التاريخية. وكمـــا خلـــص إليه برهييه، فقد أدى ذلك إلى نبذ أفكار لم يكن للفلسفة الغربية فـــضل فيها، ووصمت بوصمة التخلّف العقلي، مع أنها في الواقع مظاهر ضرورية للعقل البشري(188).

تكشفُ لنا إشكالية أصول الفلسفة الإغريقية أمرين متلازمين، أولهما ضخامة الإكـــراهات الـــتي مورست بحق الأصول الحقيقية لتلك الفلسفة، وبخاصة الموارد الـــشرقية، وثانيهما؛ الإستراتيجية التي اتَّبعها منهج الوحدة والاستمرارية في إقصاء المغـــذّيات الطبيعيّة لتلك الفلسفة، وإسقاط منظور حديث أنتجته المركزية الغربية

يهدف إلى تخليص الفكر الغربـــي، والفلسفي منه على وجه التحديد، من الصلات الـــتي تـــربطه بالمواطن الحضارية المجاورة. فذلك المنظور، بدأ ومنذ انطلاقة العصر الحديث، يرتب قضاياه داخل سياج دوغمائي محكم، بحيث كان يتصور أنّ الآخر يسعى باستمرار لفرط عقدهِ، ولم يكن عليه إلاّ إعادة النظر في موروثه لإقصاء كل أثـــر «دخيل» أو «غريب». والانكفاء على الذات في حركة محورية تفترض أول مـــا تفترض السمو والتفوّق العقلي للأنا، والدونية والانحطاط للآخر، وداخل هذا السياج تحصّنت كشوفات العقل الغربـــي، وداخله أيضاً نظّمت تصوراته في شتّى شؤون الحياة.

الهوامش

(1) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1983، ص 46.
(2) م. ن.، ص 43.
(3) محمد علي أبو ريان، الفلسفة اليونانية، الإسكندرية: دار المعرفة، 1990، ص 46.
(4) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الثقافة، 1984، ص 30.
(5) عزت قرني، الأيونية، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت: معهد الإنماء القومي، 1988، 2: 217.
(6) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت: دار القلم، ص 12؛ وأندريه إيمار وجانين أبوايه، الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريد داغر وفؤاد أبو ريان، بيروت: منشورات عويدات، 1981، ص 301.
(7) عزت قرني، الأيونية، 2: 219.
(8) برهييه، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1987، ص 56.
(9) عزت قرني، 2: 220.
(10) م. ن.، 2: 220.
(11) برهييه، ص 60.
(12) عزت قرني، 2: 221.
(13) يوسف كرم، ص 14.
(14) برهييه، ص 57؛ ويوسف كرم، ص 14.
(15) عزت قرني، 2: 222.
(16) م. ن.، 2: 222.
(17) أورده قرني، 2: 223.
(18) م. ن.، 2: 223.
(19) م. ن.، 2: 224.
(20) ستيس، ص 33.
(21) أبو ريان، ص 47.
(22) م. ن.، ص 16.
(23) أوردها قرني، 2: 227.
(24) عزت قرني، الإيليائية، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 203.
(25) أورد بعض الشذرات المنسوبة إليه، عزت قرني، 2/204–205.
(26) عزت قرني، الإيليائية، 2: 205.
(27) برهييه، ص 81.
(28) ستيس، ص 37؛ وعزت قرني، 2: 206؛ وبرهييه 82.
(29) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، القاهرة: دار الثقافة، 1980، ص 21؛ وعزت قرني، 2: 206.

(30) عـــبد الـــرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ص 122–123.
(31) ستيس، ص 49؛ وأبو ريان، ص 75.
(32) نيتشه، ص 66.
(33) يوسف كرم، ص 30.
(34) قرني، 2: 211.
(35) يوسف كرم، ص 30؛ وقرني 2: 211.
(36) يوســـف كرم، ص 30؛ وقرني 2: 211. وانظر أخباره في: المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاســـن الكلـــم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص 40–44.
(37) برهييه، ص 86.
(38) جورج كتوره، الفيثاغورية، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 1054 وأخباره في المبشر بن فاتك، ص 52–61.
(39) للتفـــصيل يـــراجع يوسف كرم، ص 24–26؛ وجورج كتوره، 2:1050–1054؛ وبرهييه، ص 70–71.
(40) يوسف كرم، ص 21.
(41) برهييه، ص 74.
(42) م. ن.، ص 74.
(43) مـــارتن هيدغـــر، نـــداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاري، القاهرة: دار الثقافة، 1977، ص 364؛ وعبدالغفار مكاري، مدرسة الحكمة، القاهرة: دار الثقافة، ص 91.
(44) برهييه، ص 72–79؛ ويوسف كرم، ص 17–19؛ وأبو ريان، ص 66.
(45) نيتشه، ص 67؛ وماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت: دار العلم للملايين، 1991، ص 33؛ وأبو ريان 66.
(46) هـــرقليطس، جـــدل الحـــب والحـــرب، تـــرجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الـــثقافة، 1980، ص 80–82. وانظـــر ملحق كتاب نيتشه «الفلسفة في العصر المأساوي»، ص 110–111.
(47) جوثـــري، الفلـــسفة اليونانية، نقلاً عن مقدمة مجاهد عبد المنعم مجاهد لشذرات هرقليطس، ص 24–25.
(48) عـــبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، 1979، ص 98؛ ويوســـف كرم، ص 18؛ وبدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 87، 140، 193؛ وأميرة مطر، ص 26.
(49) إبـــراهيم مـــصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، بيروت: دار النهضة العربية، 1993، ص 50.
(50) بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 87؛ وبرهييه، ص 78؛ ويوسف كرم، ص 18.
(51) أورده عبد الرحمن بدوي في ربيع الفكر اليوناني، هامش ص 193.
(52) بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 98.
(53) يوســـف كـــرم، ص 41؛ وســـتيس، ص 87؛ وماجد فخري ص 66؛ وبدوي، ربيع الفكر، ص 157.

(54) هــيغل، محاضــرات فــي فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، 1986، ص 80.
(55) أفلاطــون، محــاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966، ص 179.
(56) م. ن.، ص 180–181.
(57) نيتشه، ص 95–96.
(58) ماجد فخري ص 47–48.
(59) برهييه، ص 95–96.
(60) ستيس، ص 90.
(61) بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 159؛ وإبراهيم مصطفى ص 53.
(62) أبو ريان، ص 90–91.
(63) انظر على سبيل المثال: أبو ريان، ص 124، 127؛ وستيس، ص 113.
(64) ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1985، ص 63.
(65) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت: دار المشرق، 1967، 1: 63.
(66) برهييه، ص 119.
(67) ستيس، ص 52–53.
(68) يوسف كرم، ص 52–53.
(69) ستيس، ص 167.
(70) نيتشه، ص 43.
(71) ستيس، ص 143.
(72) بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 62.
(73) ستيس، ص 162–164.
(74) أبو ريان، ص 206–207.
(75) ماجد فخري، ص 77.
(76) أميرة حلمي مطر، ص 5.
(77) إيمار وأبوايه، ص 385–386.
(78) وورنر، ص 136–137.
(79) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 2: 935.
(80) ستيس، ص 220.
(81) م. ن.، ص 225–226.
(82) ابن رشد، 1: 160–161.
(83) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، الكويت: دار المطبوعات، بيروت: دار القلم، 1920، ص 98.
(84) ستيس، ص 227–229.
(85) م. ن.، ص 234–273.
(86) بدوي، أرسطو، ص 170–171.
(87) ستيس، ص 248–249.
(88) م. ن.، ص 255.

(89) أميرة حلمي، ص 55.
(90) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، بيروت: دار النهضة العربية، 1980، ص 152.
(91) بدوي، أرسطو، ص 249.
(92) شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار المشرق، 1971، ص 31-42.
(93) يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة: دار الثقافة، 1991، ص 382-384.
(94) برهييه، ص 288.
(95) إيمار وأبوايه، ص 386-387.
(96) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 10-19.
(97) م. ن.، ص 20.
(98) أندريه لالاند، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، القاهرة: الهيئة المصرية، 1979، ص 8.
(99) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص 78.
(100) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة «عقل».
(101) نيتشه، ص 43.
(102) م. ن.، ص 43.
(103) برهييه، ص 56.
(104) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت: دار العلم للملايين، 1991، ص 11؛ ويوسف كرم، ص 10.
(105) ماجد فخري، ص 12.
(106) والتر أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين، الكويت: عالم المعرفة، 1994. للتفصيل حول دور الصيغ في حفظ الفكر الشفاهي وتخزينه واستدعائه، ينظر ص 78-79، 93-96.
(107) ستيس، ص 27؛ ومحمد علي أبو ريان، ص 10؛ ونيتشه، ص 44؛ وبرهييه، ص 56؛ ويوسف كرم، ص 11؛ وعزت قرني، 2: 218.
(108) هيرقليطس، جدل الحب والحرب، والكتاب عبارة عن ترجمة وإعادة تصنيف لشذرات هيرقليطس. وانظر هرقليطس فيلسوف التغيير، سامي النشار وآخرون. وملحق كتاب نيتشه.
(109) هيدغر، ص 363، 368، 369.
(110) ستيس، ص 69.
(111) أونج، ص 95.
(112) هرقليطس، ينظر الشذرات الآتية:135، 49، 105، 55، 116، 118، 54، 124، 123، 25.
(113) أونج، ص 115.
(114) م. ن.، ص 44، 58، 89.
(115) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 38. ونحيل حيثما اقتضى الأمر على المقدمة الممتازة التي صدّر بها فؤاد زكريا محاورة الجمهورية.

(116) أندريه إيمار وجانين أبوايه، ص 389.
(117) أبو ريان، ص 10.
(118) محمد ثابت الفندي، ص 61. وينظر ستيس، ص 113؛ وبرهييه، ص 119؛ ويوسف كرم ص 50؛ وماجد فخري، ص 66؛ ومقدمة الجمهورية، ص 34.
(119) ستيس، ص 123.
(120) يوسف كرم، ص 50؛ وبرهييه، ص 120.
(121) ريكس وورنر، ص 62.
(122) إيمار وأبوايه، ص 385.
(123) برهييه، ص 119.
(124) م. ن.، ص 137.
(125) مقدمة فؤاد زكريا للجمهورية، ص 38–42 ونحن مدينون له بهذه التوصلات.
(126) أفلاطــون، ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 40، 41، 42، 43، 166.
(127) أفلاطــون، منكــسينوس، ترجمة عبد الله حسن المسلمي، ليبيا: منشورات الجامعة الليبية، 1972.
(128) المبــشر بــن فاتــك، مخــتار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص 82؛ وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت: دار الفكر، 1987، 1: 69.
(129) المبشر بن فاتك، ص 83؛ وابن أبي أصيبعة: 1: 69.
(130) أبــو الريحان البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد: المطبعة العثمانية، 1958، ص 133؛ والمبشر بن فاتك، ص 83؛ وابن أبي أصيبعة، 1: 69.
(131) المبشر بن فاتك، ص 82.
(132) أبو ريان، ص 124 و127؛ وستيس، ص 113؛ وورنر، ص 63.
(133) برهييه، ص 133؛ ويوسف كرم، ص 64؛ وأبو ريان، ص 149.
(134) برهييه، ص 183 و222.
(135) يوسف كرم، ص 65–66.
(136) أحمد عثمان، الشعر الإغريقي، الكويت: عالم المعرفة، 1984، ص 292.
(137) برهييه، ص 138؛ وأبو ريان، ص 154.
(138) برهييه، ص 136، 139.
(139) أبو ريان، ص 153.
(140) ستيس، ص 147.
(141) برهييه، ص 145.
(142) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الثقافة، 1973، ص 5. ويــورد شكري محمد عياد ترجمة النص بالصورة الآتية «أما الصنعة التي تحاكي باللغة وحــدها منــثورة أو مــنظومة... فلم يعرف لها اسم حتى الآن، فليس لدينا تسمية عامة لمــشاهد سوفرون وكسنارخوس ومحاورات سقراط». انظر: أرسطوطاليس، فن الشعر، تــرجمة شكري محمد عياد، القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967، ص 30. وجدير بالذكر

أنّ أبــا بــشر متّــى بن يونس لقُنّائي، يترجم نص أرسطو بالصورة الآتية: «أما بعضها (الصناعات التي تحاكي) فبالكلام المنثور الساذج أكثر، أو بالأوزان، وتحاكي هي هذه أما وهــي مُخَلِّطة(في نشرة بدوي مُخلَّطة) وأما بأن تستعمل جنساً واحداً، بالأوزان التي هي بلا تسمية إلى هذه الأزمنة: وذلك أنه ليس لنا أن نسمّي بماذا تشارك حكايات وتشبيهات سوفرن وكسانرخس والأقاويل المنسوبة إلى سقراط»، ص 31 من نشرة عيّاد؛ وص 86–87 من نشرة بدوي.

(143) جــان جاك روسو، محاولة في أصل اللغات، تعريب محمد محجوب، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1986، ص 93.

(144) أفلاطون، ثياتيتوس، ص 27.

(145) أفلاطون، منكسينوس، ص 52.

(146) عبد الله إبراهيم، السردية العربية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992، ص 11–16.

(147) Robert Sholes, Robert Kellog, The Nature of Narrative, (London-New York: Oxford University Press, 1984), p. 52.

(148) Northrop Frye, Anatomy of criticism, (New Jersy: Princeton University Press, 1973), p. 249.

(149) أفلاطــون، فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار الثقافة، 1980، ص 123–128.

(150) أونج، ص 158.

(151) أميرة حلمي مطر، ص 13.

(152) أونج، ص 291.

(153) مقدمة فؤاد زكريا للجمهورية، ص 167.

(154) أفلاطون، الجمهورية: الكتب، 2، 3، 10.

(155) يوسف كرم، ص 93.

(156) أونج، ص 80.

(157) عــبد الــرحمن بــدوي، أرسطو، ص 36؛ ومحمد علي أبو ريان وحربي عباس عطيتو، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988 ، ص 24؛ وبــرهييه، ص 223؛ وماجــد فخــري، ص 100؛ ويوسف كرم، ص 114؛ وورنر، ص 136.

(158) ماجد فخري، ص 100؛ يوسف كرم، ص 114؛ وأبو ريان وحربي، ص 24.

(159) برهييه، ص 223.

(160) وورنر، ص 136.

(161) بدوي، أرسطو، ص 36؛ ويوسف كرم، ص 116؛ وأبو ريان وحربي، ص 28؛ وبرهييه، ص 226؛ وماجد فخري؛ ص 103.

(162) برهييه 223؛ ويوسف كرم، ص 114؛ وبدوي، أرسطو، ص 10.

(163) وورنر، ص 136.

(164) ستيس، ص 212.

(165) بدوي، أرسطو، ص 187. وللتفصيل حول عرض الآراء المختلفة بصدد الموضوع، ينظر ص 187–197.

(166) أبو ريان وحربي، ص 29.
(167) بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 9، 11.
(168) أبو ريان، ص 7.
(169) م. ن.، ص 30–32 و19، 20.
(170) ستيس، ص 25–27.
(171) م. ن.، ص 256.
(172) أميرة حلمي مطر، ص 7.
(173) عبد الغفار مكاوي، ص 90.
(174) يراجع حول هذا الموضوع: برهييه، ص 57؛ وبدوي، ص 8؛ وأبو ريان، ص 17؛ وأميرة حلمي مطر، ص 9؛ وأحمد عثمان، ص 21.
(175) ينظر مقدمة فؤاد زكريا للجمهورية، ص 14.
(176) هشام غصيب، هل هناك عقل عربي؟ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1993، ص 50.
(177) نيتشه، ص 40.
(178) ماجد فخري، ص 6.
(179) إيمار وأبوايه، ص 175.
(180) جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، ص 98–99.
(181) أورده، سيد القمني، أوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة، القاهرة: دار الفكر، 1988، ص 79–80.
(182) م. ن.، ص 81.
(183) م. ن.، ص 91.
(184) فرنان ص 108؛ وإيمار وأبوايه، ص 301.
(185) أورد الآراء سيد القمني، ص 41–44. وللاستزادة ينظر لويس عوض، دراسات في الحضارة، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1989، ص 44–45؛ وكتاب «الشرق واليونان القديمة».
(186) لمتابعة طبيعة الأفكار الفلسفية القديمة في الهند والصين وتطورها منذ الألف الثاني قبل الميلاد، نحيل على كتاب «الفكر الشرقي القديم» لـ «جون كولر»، ترجمة كامل حسين، الكويت: عالم المعرفة، 1995.
(187) إيمار وأبوايه، ص 213، 293.
(188) برهييه، ص 21، 27.

التأصيل العرقي

- أيديولوجيا التفاوت واختزال الآخر -

1. نظرية الطبائع وتبادُل الاستشفافات

اقترنتْ ولادة الغرب الحديث بظاهرة التأصيل العِرْقي، أي القول بوجود طبائع محدَّدة وخاصة تقف سبباً وراء الحضارة الغربية الحديثة. ويبدو الاستشفاف عميقاً هنا بين مركزين، فمِن ناحية دفعتْ جملة التطوُّرات الشاملة التي عرفتها الثقافة الغربية الحديثة إلى الأمام القول بنظرية الطبائع العرقية سعياً لتفسير تجانُس مكوِّنات تلك الثقافة، ومِن ناحية أخرى مارستْ نظرية الطبائع العرقية ذاتها دوراً فاعلاً في إعادة تركيب تاريخ الغرب على أنه نِتاج ميزات بشرية محدَّدة، ومتَّصلة بمجموعة عِرْقيَّة على وجه الخصوص. والواقع فإن هذا الاستشفاف المتبادَل يُعَد أحد القوانين الضمنية الفاعلة في أي تمركُز، سواء أكان عِرقياً، أم دينياً، أم ثقافياً، فالظاهرة المتمركِزة حول ذاتها، تولِّد رؤية متجانِسة، ثم تقوم تلك الرؤية بواسطة مجموعة إجراءات منهجية بإعادة بناء لتاريخ تلك الظاهرة مستبعِدة كل العناصر والمؤثِّرات التي صاحبتْ نشوء الظاهرة، والتي لم تعُد توافق واقع الظاهرة بعد اكتمالها. بل وربما يُصار إلى اصطناع عوامل لم تكن موجودة، وظروف نشأة جديدة مغايرة للشروط التاريخية التي أفرزت تلك الظاهرة.

إنَّ السبب وراء هذه الممارسات الإقصائية هو الرغبة بالانتماء إلى أصل نقي صافٍ مميَّز، يرتفع بالظاهرة من حدودها التاريخية، ويلقي بها في فضاء خاص، لا يمكن للشروط التاريخية أن تمارس فِعلها في إضاءة تكوين الظاهرة المتمركزة وبيان حقيقتها. القول بأنَّ الخصوصية العِرقيّة تقف وراء ظهور الحضارة الغربية الحديثة معناه اختزال العلاقات الاجتماعية المتفاعِلة ضمن سياق تاريخي بكل مؤثِّراته إلى

طبع أو جملة طِباع ثابتة، وأبدية، ومتعالية، هي التي أظهرت إلى الوجود تلك الحضارة. وهذا يعني خَفض أهمية السلوك الاجتماعي الذي يدمج عناصر متنوِّعة بهدف إنتاج نسق ثقافي معين، وإرجاع ذلك النَّسق إلى خصائص عِرقية. ولو صحَّ ذلك، لبقـيَتْ «الحضارات» المتَّصلة بـ «عِرق متفوِّق» متفوِّقة على غيرها إلى الأبد. ومن الواضح أنَّ هذا يُبطِل الادعاء الذي أشاعته نظرية العِرق بإيجاد روابط مباشِرة وآلية بين ظاهرة معينة وبين الطبائع التي يُفترَض أنها مقتصِرة على مجموعة عِرقية محدَّدة.

ظهرتْ نظرية العِرق القائلة بتفوُّق الجنس الآري على خلفية من الممارسات المدفوعة بهاجس التفوُّق، وذلك قبل أن تتبلور أُطُرها النظرية على يد غوبينو، وفولتمان، وغومبلوفكس وغيرهم من الذين وجدوا دعماً مباشراً من البحث الفيلولوجي الذي أشاع منذ القرن الثامن عشر تمايُزاً في الكفاءة الأدائية بين اللغات الآرية واللغات السامية، ورتَّب عليه تفاوُتاً بين عقليَّتين. ودعماً لا يقل أهمية من البحوث «العلمية» حول «أصل الأنواع» التي بلغتْ ذروتها عند «داروين». وجرى تقويل متعسِّف للمؤثِّرات المذكورة، واستُثمِرتْ نتائجها في سياق آخر، مع أنها ذاتها لا تخلو من نزعة تمايُز وتفوُّق. وعلى أية حال، فقد دمجتْ عدَّة عناصر، وزيَّفتْ معطيات كثيرة، وركَّبتْ سياقات جديدة لظواهر قديمة، واستبعدتْ مؤثِّرات فاعلة ومباشرة. وأعلن عن ولادة «غرب» نقي.

بحث مرسيا إلياد في «أساطير العالَم الحديث»[1] وعلى وجه التحديد أساطير المجتمع الغربي. وخلص إلى أنه عندما يُراد اعتماد شيء جديد، يُصار إلى فهمه على أنه عودة إلى الأصل، فالإصلاح الديني إنما ابتدأ بالعودة إلى الكتاب المقدَّس، وكان يطمح إلى إحياء خبرة الكنيسة البدائية، لا بل خبرة الجماعات المسيحية الأولى، والثورة الفرنسية اتَّخذتْ من الرومان والأسبارطيين مثَلها الأعلى، والزعماء الذين قادوا الثورات الأوروبية كانوا يعتبرون أنفسهم مجدِّدين للفضائل القديمة، وعند بزوغ العصر الحديث كان «الأصل» يتمتَّع بنفوذ يكاد يبلغ حَد «السِّحر». أن يكون لامرئ «أصل راسخ»، فهذا يعني أنه «أصل نبيل». وكان المثقفون الرومانيون يردِّدون طوال القرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر باعتزاز «إنما نستمد أصلنا من روما». وكان شعورهم بأنهم من أصل لاتيني يصحبه نوع من «المشاركة الصوفية» في المَجد الذي كانت عليه روما ذات يوم. وفكرة «الأصل» طبعتْ البحث طِوال

العصر الحديث، وهي التي أظهرت إلى الوجود أسطورة «العِرق الآري» التي كان يجري تقويمها دورياً في الغرب، فقد أصبح «الآري» ممثِّلاً في وقت واحد لـ «السَّلَف البِدئي» و«البطل النبيل» المحمَّل بجميع الفضائل التي ينبغي على الآخرين السعي لنيلها. أصبح «الآري» هو النموذج الذي يجب الاقتداء به من أجل استعادة «النقاء» العرِقي. وهذا التقسيم إلى «آري» و«سامي» و«حامي». إنما هو خضوع لتقسيم أسطوري أشاعته التوراة، وسُلِّم به طويلاً على أنه حقيقة لا غُبار عليها، وما يغذِّي دائماً قوة هذا التقسيم واستمراريَّته الدوافع، والمقاصد، والغايات، والمصالح، التي تُعيد ترتيب تصوُّراتها لإشاعة التفاوت والتمايُز بين المجموعات العرِقية.

برهن «مارتن برنال» في كتابه «أثينا السوداء: الجذور الإفريقية – الآسيوية للحضارة القديمة»[2] على أنَّ القَرن الثامن عشر والتاسع عشر – بخاصة الأخير – أفرزا رؤية مغايرة تماماً للنشأة الحقيقية للحضارة اليونانية، إذ تمَّ إقصاء المؤثِّر الشرقي، وثُبِّتَ محلَّه القول بأنَّ تلك الحضارة كانت نِتاجاً إغريقياً خالصاً. هذا التصوُّر اقتضته ظروف تشكُّل الغرب الحديث، والنَزعة الرومانسية، وهاجس التأصيل. وتزامَن كل ذلك بأنَّ العرِق الأوروبي «الآري» بإثنياته المتعدِّدة قد احتكر طِباعاً خاصة، لا يتمتَّع بها غيره، وتحديداً النزعة العقلية الإنسانية التي اعتُبِرت نَتاجاً لتلك الطباع الثابتة، وأنها كانت تكشف عن نفسها عبر أحداث التاريخ، عن الإغريق، فالرومان، ثم عصر النهضة، والعصر الحديث، فتجلِّياتها موصولة ومطردة. ولا يمكن تفسيرها إلا بإرجاعها إلى خصائص عرِقية ثابتة.

ردّ حسين مروة على الفكرة التي ربطت بين العرِق الآري والنزعة العقلية الإنسانية، قائلاً إن تلك النزعة لا صِلة لها بموضوع الأعراق، إنما هي من أشكال الوعي المشتركة بين البشرية دون استثناء، بمعنى أن كل شعب يكون مهيَّأ – بحُكم بشريته – أن تبرز في أشكال وعيه الاجتماعي، في ثقافته الوطنية، مظاهر هذه النزعة أو تلك، أو أن تكون مظاهر إحداها هي الطابع الغالب دون الأخرى. أما الذي يحدِّد هذا الطابع الغالب فليس هو الانتماء «الجنسي» أو الجغرافي، وإنما المحدَّد الحاسم هو الظروف التاريخية لهذا الشعب أو ذاك، أي الظروف التي تقرِّر شكل العلاقات الاجتماعية ونوع التكوُّن النفسي الناشئ عن المركَّب الثقافي الكامل، غير أنَّ الظروف التاريخية متحرِّكة دائماً، فهي إذَن متغيِّرة. وبتغيُّرها يحدث التغيُّر، لا مُحالة، بكل المعادلات المتأثِّرة بها، والمتحكِّمة فيها[3].

تضافرتْ أسباب كثيرة طِوال القرون الخمسة الأخيرة من تاريخ الغرب الحديث لتعطي نوعاً من «الشرعية» لنظرية الطبائع العِرقية، من ذلك أنَّ الغرب فرض هيمنة اقتصادية ومارس فِعلاً مزدوجاً، فهو من ناحية حَلَّ كثيراً من التشكُّلات التقليدية، ولكنه من ناحية أُخرى أبقى أجزاء كثيرة من العالَم مرتبطة به في علاقة تبعيَّة دائمة، وظهر إلى جانب ذلك مبشِّراً برسالة حضارية – دينية، غايتها في الظاهر أخلاقية، إلا أنَّ بُعدها الواقعي هو فتح العالَم، وإخضاعه. وعلى العموم وجد الغرب نفسه يتمدَّد على الكرة الأرضية، وكل ذلك جعله بحاجة إلى تفسير ذاته وتقديمها للآخرين على أنها عملية تكوّن ذاتية. وحيثما وصل «الرجل الأبيض» كان يحمل معه انتماءً عرقياً، ودينياً، وثقافياً، يضعه في مرتبة أعلى بكثير من أولئك الذين ينتظرون منه أن «يخترق» سكون انتمائهم العِرقي، والديني، والثقافي.

ومن المعروف أنَّ السلوك الاجتماعي يولِّد أحياناً نزعات منغلقة، أو استعلائية، أو تعصُّبية، بحسب الحالة التاريخية، ففيما تنغلق التجمُّعات العِرقية الصغيرة على نفسها، إذا وجدت نفسها بإزاء تحدِّيات خارجية، فإنَّ الجماعات العِرقية الكبرى قد تتبدَّد أنساقها الثقافية، وتتطوَّر في أوساطها تشنُّجات عِرقية، ودينية، بسبب انهيار منظومة القيَم التي تؤمن بها، هذا إذا تعرَّضت لأخطار خارجية. وبالمقابل فإنَّ القوة، والهيمنة، والسيطرة، والتوسُّع، تخلق عند الجماعات العِرقية القائمة بها إحساساً بالتفوُّق، والتفرُّد، والتمايُز، والاستعلاء، والترفُّع، بحيث تعمد أن تضع بينها وبين الجماعات العرقية الأخرى حدوداً فاصلة تحول دون عملية الاندماج بمعناه الحقيقي. ومع أنَّ المغلوب يتحوَّل إلى نموذج امتثالي سعياً وراء تقليد الغالب، إلا أنَّ الغالب لا يوفِّر شروط اندماج فاعلة، إنَّه يقدِّم حلولاً جزئية ومؤقَّتة، من ذلك على سبيل المِثال أنه يقوِّض التشكيلات السياسية، والدينية، والثقافية للمغلوب، إلا أنه لا يسمح بظهور تشكيلات أصيلة أخرى، إنه في الواقع يمسخ أية صورة يمكن أن تطوِّرها الجماعات المغلوبة، ويقدِّم بدائل تُبقي على علاقة التفوُّق لصالحه. ويؤدِّي هذا السلوك الازدواجي إلى تركيب صورتين، صورة للذات تتَّصف بالنقاء، والصفاء، والشفافية، وهذا يقتضي إعادة كتابة تاريخ الذات منظوراً إليه من واقع حال الذات كما وصلت إليه، بما يبرهن على قوتها وفاعليتها، وصورة للآخر تقوم على أساس ضَم جميع العناصر المكروهة والمنبوذة

والمتخلِّفة، وتثبيتها على أنها «حقيقة» الآخر. ويتكشَّف التمركُز العِرقي في الغرب، كما طوَّرته المركزية الغربية من خلال تركيب صورة مشوَّهة للآخر، أكثر مما يبنى علـــى عناصر خاصة به. التركيز سينصب في التمركُز العِرقي على بذل جهد جبار مـــن أجـــل اصطناع «صورة للآخر» مخالفة تماماً للمعيار الغربـــي الذي أسهمتْ ظروف كثيرة على اعتباره المعيار الصحيح، وكل ما لا يمتثل له، يُعدُّ نموذجاً ساكناً متخلِّفاً وخارجاً على «مسار» التاريخ.

2. استثمار نظرية الكيوف الأرسطية

أصَّـــلت النظـــرية العـــرقية القائلة بتفوُّق الجنس الأوروبـــي فكرها بنظرية «الكـــيوف الطبيعية» التي أَشار إليها أرسطو في «السياسة»، وأجرت فيها تغييرات توافـــق مقاصدها وأهدافها. وكان أرسطو أشار بوضوح إلى أن المرء لو ألقى نظرة إلى الأمـــم المخـــتلفة التي تتقاسم الأرض لوجد أمامه «الكيوف الطبيعية» الآتية: «الـــشعوب الـــتي تقطـــن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطّون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحـــتفظون بحـــرِّيتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام ولم يستطيعوا أن يفتـــتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضد ذلك شعوبها أشد ذكاء وقابلية للفـــنون، لكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نيْر استعباد مؤبَّد. أما العنصر الإغريقي الـــذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط فإنه يجمع بين كيوف الفريقين. فيه الذكاء والـــشجاعة معاً. إنه يعرف أن يحتفظ باستقلاله وفي الوقت نفسه يعرف أن يؤلِّف حكومات حسَنة جداً، وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة، بأن يفتح العالَم»[4].

قـــبل أن نـــستنطِق نَص أرسطو، والطريقة التي أُنتِج بها من قبَل أنصار نظرية الطـــبائع العِـــرقية. لا بـــد من القول إن أرسطو لم يكن مبتدِع نظرية «الكيوف الطبيعـــية» إنما هو مطوِّر لها، فقد أشار «أبوقراط» إلى أنَّ للمناخ تأثيراً في أخلاق الشعوب وأرجع التكاسُل العام للآسيويين إلى الملوكيات والحكومات المستبدَّة التي كانـــت ترهقهم[5]. وكان أفلاطون أشار في محاورة «القوانين» إلى الموضوع ناسباً الـــرأي إلى «الـــبعض» دون أن يحـــدِّدهم، قائلاً على لسان «الأثيني» وهو يحاور «كلينـــياس» ما نصّهُ «إنَّ البعض فيما أتصوَّر ينسبون ما هم فيه من خُلُق طيِّب أو ســـيِّئ أو رديء، إلى تغييرات الرياح، ودورة الشمس، والبعض ينسبها إلى المياه،

بيـــنما ينسبها البعض إلى محصولات الأرض، التي لا تمد الجسم بالحيوية الأفضل أو الأسوأ، ولكنها تؤثِّر بالمثل في العقل تأثيراً حسناً أو سيئاً»[6]. وهي إشارات ترِد في ســـياق الحـــديث العام عن التشريع ووظائف المشرِّع، ولكن الفكرة تأخذ مداها النظـــري في فلـــسفة أرسطو. مع أنه لا يتوقَّف عليها كثيراً مقارنة بالاهتمام الذي بذله في موضوع «الطبائع» عند «العبيد» و«الأحرار».

ينطوي نَص أرسطو على جملة عناصر متشابكة، تحتاج إلى معاينة تحليلية لبيان أهمية موضوع «الكيوف الطبيعية»، والكيفية التي وُظِّفت فيها. فأرسطو، يقسم أمم الأرض إلى ثلاثـــة شعوب هي: «الشعوب الأوروبية» القاطنة في الأراضي الباردة، وهـــؤلاء يتـــصفون بالـــشجاعة، لكـــنهم منحطّون من جهة الذكاء والصناعة. و«الـــشعوب الآسيوية» وهم يتصفون بالذكاء والإنتاج الفني، إلا أنهم يفتقرون إلى «القلـــب» الأمـــر الـــذي جعلـــهم يقبلون الاستعباد والطغيان. وأخيراً «الشعب الإغريقـــي» وهـــو يجمع بين كيوف النقيضيْن، وتحديداً يجمع المظاهر الإيجابية من تلـــك الكـــيوف، وذلك بحكم موقعه الجغرافي، فهو ذكي وشجاع، ولذلك فهو مرشَّح لـــ «فَتح العالَم» إذا توحَّد في دولة واحدة.

جـــرَّد آرسطو «الشعوب الأوروبية» من الذكاء، وخصَّها بالشجاعة التي هي أقـــرب إلى التهوُّر كون أفرادها لا يقبلون نظاماً سياسياً يجمع شملهم، الأمر الذي يؤكِّد أنهم لم يطوِّروا مؤسسة تدير شؤونهم، ولهذا «لن يفتتحوا الأقطار المجاورة». ومن هذه الناحية تبدو صلة الإغريق بهم ضعيفة، لأن هؤلاء روَّضوا الشجاعة داخل مؤســـسة الدولـــة، فأصبح التعبير عنها يأخذ بُعداً سياسياً. أما «الأوروبيون» فما زالت شجاعتهم لصيقة بالأفراد، وصفة من صفاتهم، ولم يعبِّر عنها بفِعل اجتماعي مـــنظَّم. أما «الآسيويون» فلم يقُل عنهم أنهم لا يتصفون بالشجاعة، إنما قرَّر أنهم فضلاً عما لديهم من الذكاء والقدرة على الإبداع، فإنهم يفتقرون إلى «القلب».

مصطلح «القلب» غامض، فهل يقصد منه أرسطو «الحس الداخلي» الرافض للعـــبودية والطغـــيان؟ وســـيفهم هيغل هذا المصطلح على أنه «الروح» في ضوء «فلسفة الروح» التي تؤلِّف ركناً أساسياً في نظامه الفلسفي، فهيغل يكيِّف مصطلح «القلـــب» الأرســـطي لأهداف توافق غاياته وسياقات فلسفته. والآن إذا وضعنا «كـــيوف الأوروبيّين والآسيويين» تحت النظر، وفحصنا علاقة «الإغريق» بهما في ضوء التاريخ، فإنَّ علاقتهم بالآسيويين تبدو أوثق، لأنهم حسب أرسطو يشاركونهم

بـــــ «الـــذكاء» و«الصناعة» و«قابلية الإبداع الغني». في حين أنهم لا يشاركون الأوروبـــيين إلا بـــــ «الشجاعة». وحتى في هذا العنصر، فهم يتصفون بشجاعة مغايرة، غير منفلتة، تقبل النظام، وقادرة على تأليف «حكومات حسَنة جداً» فيما يتَّصف الأوروبيون بأنهم «غير قابلين للنظام».

خُلاصة أرسطو التي يمكن استدراجها من النَّص المذكور هي: «إنَّ الأوروبيين شـــعوب منحطة من ناحية الذكاء». وهي لا تعرف «الصناعة»، أي العمل الحِرَفي المنـــتج، لأنها لا تعرف الاستقرار أو الاستيطان. وفي كل هذا فإنَّ الإغريق يختلفون عـــنهم تمامـــاً. وإذا أخذنا الأوصاف التي وصف بها أرسطو الأوروبيين من منظور العـــصر الحـــديث، فإنَّ المصطلح الذي يعبِّر عنهم - وهو مصطلح أشاعته نظرية الطـــبائع العِـــرقية - هـــو «المجتمعات البدائية» أو «المتوحِّشة» أو «البربرية». أما الآســـيويونَ فقد طوَّروا نظاماً كفل لهم الاستقرار، وأبرز ذكاءهم وفنونهم، إلا أنَّ عيـــبهم أنهم «انصاعوا» له، وقبِلوا الاستعباد والطغيان. ولا يرد على لسان أرسطو ذَم لهـــم، ذَم خاص بطبائعهم، إلا ما يمكن اعتباره سلوكاً اجتماعياً فرضته شروط تاريخـــية خاصـــة بالاستبداد العنيف الذي امتصَّ مقاومتهم مع الزمن، فتكيَّفوا مع الـــنُّظُم المـــستبدَّة. و«الإغريق» وحدهم بسبب موقعهم بين هذين القطبين، جمعوا أحسن ما في النقيضين. أرسطو هنا يحرص أن يركِّب دينامية إغريقية مستخلَصة من محاســـن الآخرين. الإغريق بجمعهم لفضائل غيرهم قادرون لو توحَّدوا على «فتح العـــالَم». قـــضية «فتح العالَم» مهمة في منظور أرسطو، ولا مرشح للقيام بها إلا الإغـــريق الذين انطووا على أسمى الفضائل. علينا أن نفهم أنَّ هذه الخُلاصة بصدد الإغـــريق «الأذكـــياء الشجعان» كانت في سياق عصرها رسالة معلَنة أو ضمنية يوجِّهها أرسطو إلى الإسكندر المنشغِل في «فتح العالَم».

كـــيف أفـــادت نظـــرية الطـــبائع العِرقية الحديثة من نظرية الكيوف الطبيعية الأرســـطية؟ ومـــا هي الإكراهات التي عمَّقت نـــزعة التفاضُل العِرقي التي قال بها أرســـطو؟ مـــن الواضـــح أنه جرى دَمج واستبعاد لكثير من عناصر نظرية الكيوف الأرســـطية. وأول مظاهر الدمج إلغاء التعارض بين «الشعب الإغريقي» و«الشعوب الأوروبـــية» ودمج المجموعتين في مجموعة واحدة، تتَّصف بتلك الفضائل التي عزاها آرســـطو للإغـــريق وهي الذكاء والشجاعة وحُب النظام وما يتَّصل بذلك. وعملية الدمج هذه، إذا نظر إليها من منظور تاريخي يتكشَّف بُطلانها، فـــ «أوروبا البربرية»

لم تـــندمج بـــــ «الإغـــريق» ولا «الرومان». ولم يظهر لها وجود فعال في جنوب أوروبا إلا في فترة متأخِّرة، ولهذا فإنَّ القول بأنَّ أصل الشعوب الأوروبية هم الإغريق حــــسب التقسيم الأرسطي، هو قول لا ينطبق على الواقع التاريخي، وليس ثمة حُجج تثبته. وبمقابل عملية الدمج هذه، جرت عملية استبعاد مقابلة. فقد أقصيَت «طبائع» الآســـيويين التي أضفاها عليهم أرسطو، وطمس الذكاء والإبداع، ودفعت إلى الأمام «النقائص» فقط وهي الإذعان للاستبداد والطغيان. واختزلت إلى طبائع ثابتة، مع أنَّ التحليل رجَّح كونها سلوكاً اجتماعياً أكثر مما هو طبع حسب سياق أرسطو.

أفـــضتْ عملية الدمج/الاستبعاد إلى تثبيت هذه الصفات على أنها طبائع ثابتة. احتكر الأوروبيون «الطبائع المتفوِّقة لأسلافهم الإغريق». فيما لم يحتكر الآسيويون «الطبائع السيئة» فقط، إنما عُمِّمَت الطبائع لتشمل العالَم بأجمعه في إفريقيا، وآسيا، والأمريكيتين – باستثناء الفاتحين الإسبان – فانقسم العالَم بين نمطين موروثين من «الطبائع». نمط مقوِّماته القوة، والشجاعة، والذكاء، والنظام، ورثه الأوروبيون عن أســـلافهم الإغريق، ونمط مقوماته الخوف، والاستبداد، والسكون، والثبات، ورثه «العـــالَم» عن الآسيويين. وهكذا يُعاد إنتاج نظرية الكيوف الطبيعية الأرسطية في ضوء موجهات مغايِرة، وطبقاً لسياقات تاريخية مختلفة، فيُصار إلى ترتيب العلاقات بين عناصرها بما يضاعف نَـــزعة التمركُز العرقي الكامنة فيها. وستُدعم مضامينها بكـــشوفات علـــم اللغة المقارن، ونظرية تطوُّر الأنواع، بحيث يمكن تقديمها للعالَم علـــى أنها نظرية علمية لا يمكن إبطالها. كما سيُصار إلى تضخيم الأثر الجغرافي إلى أبعـــد الحـــدود، بحيث يتركَّز التفوُّق في مكان يشكِّل قلب أوروبا. ومع أنَّ نظرية الطبائع العِرقية حاولت تأصيل ذاتها من خلال الارتباط بمضمون نظرية أرسطو التي وقفنا عليها، إلا أنها في الحقيقة أعادت تنظيم العناصر المكونة لها، بما يوافق ممارساتها ضـــمن المؤثرات الحديثة. فشرعيتها التاريخية ما هي إلا إطار عام لشرعيتها الواقعية الـــتي كانت تستمدها من واقع علاقة الغرب الحديث بالعالَم، وواقع علاقة الرجل الغربـــــي المقاتل، والمبشِّر، والباحث عن الثروة سواء بالبحث عن الذهب أو بيع الرقيق، أو لنهب الثروات، بـــ «الآخر» الذي ظهر على أنه في انتظار دائم لوصول نسغ الحياة إليه.

الـــتقط مونتـــسكيو خيط الفكرة الأرسطية، وبلورها في «روح الشرائع». مـــسقِطاً علـــيها كثيراً من مؤثرات عصره، فقال «آسيا، ليس فيها بحقيقة الكلام

منطقة معتدلة، في أوروبا بالعكس، المنطقة المعتدلة واسعة جداً، فيها المناخ يغدو بارداً من الجنوب إلى الشمال بتدرُّج لا يحس. في آسيا، الأمم تقابل الأمم، تقابل القوي مع الضعيف: إذ إنَّ الحرارة الشديدة تنرفز قوة وشجاعة البشر، وثمة في المناخات الباردة قوة ما للجسد والروح تجعل البشر قادرين على أعمال طويلة، شاقة، كبيرة، جسورة، في آسيا، الشعوب المحاربة والنشيطة، تلامس مباشرة شعوباً مخنَّثة، كسولة، خجولة، ينبغي أن يكون هذا مفتوحاً وذاك فاتحاً. في أوروبا، الأمم، بالعكس، متقابلة من القوي إلى القوي: اللواتي يتلامسْن لهنَّ تقريباً نفس الشجاعة. ذاك هو السبب الكبير لضعف آسيا وقوة أوروبا، لحرية أوروبا وعبودية آسيا، سبب لا أعلم أنه لوحِظ حتى الآن»[7].

تزامن هذا مع بدايات «معرفة الآخر» التي أصبحت شائعة في القرن الثامن عشر، إذ تركّزتْ الأنظار على الطبائع الموروثة المتضادة التي تقود إلى ميزات متعارضة قائمة على أساس التفاضُل والتفاوُت. فإذا كانت «الجغرافيا» قدَّرت أن يتصف الآسيويون بالتخنُّث والكسل والخجل، وأن يتصف الأوروبيون بالقوة والجسارة، فإنه من الطبيعي أن يقود «المنطِق الجغرافي» إلى تكريس ثنائيات ضدية: آسيا الضعيفة وأوروبا القوية، آسيا المستعبدة وأوروبا المتحرِّرة. ولا عِلاج إلا بأن تُسعف هذه تلك، بأن تبثَّ فيها القوة والحرية، وأن تطرد عنها الاستعباد والضعف، وسيلة الإسعاف هذه هي أن تخترق أوروبا آسيا بكل الوسائل الممكنة. لإبطال «المنطِق الجغرافي».

وكل هذه المعطيات سيجعل منها «غوبينو» نظرية «علمية» لها فروضها وبراهينها. فهنالك «الشرقيون» وهم «الأعراق الدنيا» ودونيتهم العِرقية موافقة لنظام الطبيعة الذي أقر مبدأ التفاوُت بين الأجناس. وعليه فلا يُرجى منهم أي شيء، ولا مكان للتاريخ حيث يوجد الشرقيون لأن الحوامل السلالية الشرقية عقيمة. وهناك «الغربيون»، وهم «الأعراق العليا» أو «الأعراق البيضاء» الذين لهم ميزة التفوُّق، لأنهم سلالة نقية وخصبة وحاملة للإمكانات التاريخية، والعرق الأبيض وُلِد ناضجاً. ليس له طفولة بدائية، خلق مالكاً إرادته وتاريخه. فالتعارُض قدر طبيعي بين العِرق الشرقي والعِرق الأبيض. وتجاوزه هو بمعنى من المعاني إلغاء لقوة القدَر الذي بَثَّ الطبائع بين الأعراق بما تجعل التكافؤ بينها مستحيلاً. ولا بد أن يتصف عِرق بأنه فاعِل، والآخر مفعول به. الأول منذور لحمل راية التاريخ،

والآخــر بانــتظار أن يــدرج في مسار التاريخ. ولكي يتحقَّق كل هذا، لا بد أن تــستغل الأعراق العليا الأعراق الدنيا، استغلالاً كاملاً، لأن تلك الأعراق «خلقت بوصــفها عبــيداً» إنها «آلات حية» شأنها في ذلك شأن «حيوانات جَر للأعراق العليا»[8].

3. هيغل: التقسيم الجغرافي للأعراق البشرية ومنطِق التمركُز

يكــشف مفهوم هيغل للتاريخ باعتباره مسار العقل الإنساني المطرد وتجلياته عــن طبــيعة الرؤية العِرقية المتمركِزة حول ذاتها. وبما أنه يرى أنَّ مضمون التاريخ مــا هو إلا التحقُّق الفعلي لفكرة الروح الذي يفضي إلى الحرية، وأنَّ طفولة ذلك التحقُّق بدأت تحبو في الشرق ثم بلغت أوج نضوجها في الغرب فإنه يقسم الأعراق إلى مــراتِب ودرجات أسهمت بحسب وعيها وقدراتها في صياغة التحقُّق المذكور الــذي اكتمل في «الأمة الجرمانية» في القرن التاسع عشر. ويلزم هنا الوقوف على ذلك المسار قبل أن نعود ونفصِّل في الأسباب التي وضعها هيغل لتقسيماته العِرقية، والنتائج التي ترتَّبت على ذلك.

يؤكِّد هيغل أنَّ تاريخ العالَم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلَق. وعليه فإنَّ آسيا بدايته، فتاريخ العالَم نوع من محاكاة رمزية لحــركة الشمس يبدأ من الشرق وينتهي بالغرب، بمعنى يستكمل قوته ويحقِّق غايته وكمالــه. وهذا التاريخ ما هو إلا تدريب الإرادة الطبيعية الطليقة بحيث تطيع مبدأ كلياً، وتكتسب حرية ذاتية، وعليه فالشرق – بوصفه نقطة بداية – لم يعرف، ولا يــزال حــتى اليوم لا يعرف سوى أنَّ شخصاً واحداً هو الحر. أما العالَم اليوناني والروماني فقد عرف أنَّ البعض أحرار، على حين أنَّ العالَم الجرماني عرف أنَّ الكل أحــرار[9]؛ لأن الإنــسان تمكّن أن يعيِّن ذاته. أي أنه عرف «الحرية». ولما كان الــشرقيون لم يــبلغوا مرتبة الحرية الذاتية، فإنَّ الأفراد مجرَّد أحداث بلا هدف ولا جدوى، وتلك هي «طفولة التاريخ».

أما «صبا التاريخ» فيبدأ في آسيا الوسطى حيث السلوك العام يتصف بالشجار والعِــراك. أمــا «العــالَم الــيوناني» فيمثِّل مرحلة «المراهقة العقلية» حيث يتحقَّق الانــسجام لأن المبدأ الأخلاقي يعبِّر عن الإرادة الحرة للفرد، فاليونان مملكة الحرية، وبعــدها يصل التاريخ «مرحلة الرجولة» على يد الرومان الذين بلغوا بالعقل «مملكة

الكلية المجرَّدة»، إذ لا يوجد خضوع لنـــزوة مستبد، إنما العمل من أجل غاية عامة. وأخـــيراً تنصهر كل هذه الإنجازات في مرحلة أخيرة من تاريخ العالَم يكون موطنها «العـــالَم الجرماني» وهي مرحلة «شيخوخة التاريخ» بالمفهوم العقلي حيث التجسُّد الكامـــل للنُـــضج والقوة بسبب الانسجام الداخلي، وهنا في هذا «العالَم» يتحقَّق المـــضمون التاريخي، لفكرة الحرية الروحية من خلال «المسيحية»، فالمرحلة الجرمانية هي تاج المراحل التاريخية لأنها نِتاج الجدل المتواصل بين مملكة الروح، وهي الكنيسة، ومملكة الدنيا، وهي الدولة. ثمة جدَل بين المبدأ الروحي والمبدأ الدنيوي، وينبغي، كما يقـــول هيغل، أن تنسجم الدولة مع الكنيسة، وطِبقاً لصيرورة الجدَل ينحلُّ التعارُض بـــين الاثنـــتين، وتقـــوم «مملكة الفِكر» إذ لا تمايز بين الدولة والكنيسة، فكلاهما مـــندرجان في رابطة وقد ارتفعت الرَوح إلى ذُرى الوعي ومارست الحرية المنشودة، ذلـــك أنَّ الحرية وجدت في العالَم الجرماني الوسائل التي تحقِّق بها مثَلها الأعلى، أي وجـــودها الحقيقي. تلك هي غاية التاريخ، وتلك هي النتيجة التي يتَّجه مسار التاريخ إلى إنجازها[10]. بحيث ينبع من الشرق ويصب في قلب الغرب في ألمانيا.

من السابق لأوانه الآن عرض المعطيات التي أدَّت إليها نظرية التمركُز العِرقي، الـــتي تمخَّـــضت عـــن ممارسات فعلية، وضعت «العِرق الأبيض» في أرفع المَواقع، واختـــزلت الآخر إلى الحضيض، بناء على نظرة اعتصمت بذاتها، وسوَّغت رؤيتها حـــول قـــدرات الأعراق وإمكاناتها استناداً إلى طبائع ثابتة ومتأصِّلة. إنَّ «هيغل» يـــصلح أن يكـــون مِـــثالاً – من أمثلة كثيرة – على قوة العبث النظري في الفكر الغربـــي الحديث فيما يخص طبيعة الإقصاءات والاختزالات العرقية بحَق «الآخر». ربـــط هيغل بين تطوُّر العقل البشري وبين جغرافيا العالَم، مؤَكِّداً أنه في «المناطق المتطـــرِّفة»، ســـواء كانت حارة أو باردة، لا يستطيع الإنسان أن يكون حراً في حركته، فالبرد والحَر في المناطق المتطرِّفة من القوة والتأثير بحيث لا يسمحان للروح أن تقـــيم عالماً لذاتها، لأن الإنسان مضطر أن يوجِّه اهتماماً مباشراً إلى الطبيعة، إلى أشعة الشمس المتَّقدة، أو الجليد المتجمِّد، وعلى هذا فإنَّ مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة، وبِالأحرى النصف الشمالي منها، لأنَّ الأرض فيه تمثِّل شكلاً قارياً، ولها «صدر واسع» كما يقول اليونانيون[11].

لا يقصر هيغل الأمر على تقسيم «العالَم العقلي» حسب خطوط العرض، إنما سيقسّمه أيضاً حسب «خطوط الطول»، فالعالَم عالَمان: قديم وجديد. أما الجديد

فهـــو ما يطلَق على «الأمريكيتين وأستراليا»، وهذه الأجزاء ليست جديدة نسبياً فحسب، ولكنها جديدة حتى من الناحية الداخلية، أي من زاوية تكوينها الطبيعي والنفـــسي، فوجود الجُزُر الفاصلة بين أمريكا الجنوبية وآسيا، يدل على عدم نضج طبيعـــي، ذلـــك أنَّ الجزء الأكبر من تلك الجُزُر أشبه برواسب سطحية من التراب علـــى صخور، وقد ظهرت من أعماق لا قرار لها، وتحمل طابع التكوين الجديد، وهـــذه «الهشاشة» في الطبيعة، تؤدي كما يقول هيغل إلى «هشاشة» في التكوين النفـــسي لـــسكانها، ولهـــذا فإنَّ «الثقافة في الأمريكيتين - ومثال ذلك المكسيك وبـــيرو - تنقضي بمجرَّد ما تقترب الروح منها» ودليله على ذلك هو «إنَّ السكان الأصليين، بعد أن هبط الأوروبيون أرض أمريكا، تلاشوا بالتدريج في بداية ظهور النـــشاط الأوروبـــي». وهو تفسير تنقضه الوقائع التاريخية، ويعني أن هيغل يريد تكريس أسباب لا صلة لها بتلك الوقائع، ولهذا يمضي إلى القول بأنَّ انحسار السكان الأصليين مرجعه إلى طبيعة نظرتهم إلى «الآخر». فهم «يتصفون بالوداعة، والمزاج الـــذي يخلـــو من أي انفعال، ونقص الحيوية والنشاط، والإذعان والطاعة للرجل الأبـــيض المولد، والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوروبـــي. وسوف ينقضي وقـــت طويل قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يثبِّتوا فيهم روح الاستقلال. والواقع إنَّ تخلُّف هؤلاء الأفراد في جميع النواحي، حتى في أحجامهم، واضح للعيان»[12].

لم يكـــن أمـــام الأوروبيين إلا زَرع ثقافتهم في أوساط هؤلاء، وحين «أراد اليـــسوعيون ورجـــال الـــدين الكاثوليك أن يعوِّدوا الهنود على الثقافة والعادات الأوروبـــية، بـــدأوا يتصلون بهم اتصالاً وثيقاً وفرضوا عليهم واجبات اليوم، وقد قـــبلوها رغـــم كسلهم، وأذعنوا لهم متأثرين بسلطة الرهبان» إلا أنهم ظلوا دون المستوى الذي يريده الأوروبيون. ولهذا استبدلهم الأوروبيون بـــ «الزنوج» كرقيق «لأن الـــزنوج أكثـــر تقـــبُّلاً للمدنيّة الأوروبية من الهنود» ويصل الأمر بهيغل إلى القـــول، انـــه من بين السكان الأصليين جميعهم في أمريكا «لم يُعرَف سوى واحد فقط كان لديه النمو العقلي ما يمكِّنه من الدراسة، لكنه سرعان ما توفيَ بعد أن بدأ هـــذه الدراسة بوقت قصير إثر إفراطه في شرب الخمر». والنتيجة التي يستخلصها هـــيغل مـــن «دونية» هذه الأعراق التي تشكِّل شعوب الأمريكيتين هي: ما دامت «الأمـــة الأصلية قد اختفت أو هي على وشك الاختفاء، فإنَّ السكان الفعليين هم الـــذين جـــاؤوا من أوروبا في الأعَم الأغلب، أي إنَّ ما يحدث في أمريكا ليس إلا

انبثاقاً من أوروبا»[13]. لم يشر هيغل أبداً إلى الأسباب الحقيقية وراء اختفاء السكان الأصليين وطمس حضاراتهم!

رأى هـــيغل أنَّ «العالَم القديم» هو «مسرح تاريخ العالَم» وهو مختلف تماماً عـــن «العـــالَم الجديد»، لأن السكان الأصليين لهذا الأخير لم يبلغوا درجة الوعي بالحرية، وينبغي أن يستعبدوا هم وعالَمهم، وعليه فلا بد أن يُحصر تاريخ العالَم في منطقة محدَّدة، حول البحر الأبيض المتوسِّط، الذي هو «خليج» يكوِّن «قلب العالَم القـــديم» ويـــربط بين أطرافه، ويسِّهل الاتصال بينها، وبدون هذا البحر «ما كان يمكن تصوُّر تاريخ للعالَم». حدَّد هيغل إذن «العالَم القديم» على أنه موطن التاريخ في العالم، العالم الذي عرف الممارسة العقلية وبناء الحضارات، أي بناء النُّظُم الدينية والثقافـــية والسياسية، وينبغي علينا متابعة الأسلوب الذي سيتخذهُ هيغل في تقطيع هذا العالَم، واستبعاد أطرافه، وصولاً إلى تركيز التاريخ في بقعة معينة ولدى شعب معين.

قـــسم هيغل العالَم القديم إلى قسمين، قسم يشكِّل «آسيا الشرقية». أي تلك الأراضي الآسيوية الواسعة الممتدة ناحية الشرق، وهذه «منفصلة عن مسار التطوُّر التاريخـــي العام، ولا نصيب لها منه». وقسم يشكِّل «أوروبا الشمالية» وهذه «لم تلعـــب دوراً في تـــاريخ العالَم إلا في فترة متأخرة». إذن فآسيا وأوروبا الشمالية «البلاد التي وراء جبال الألب» يمثِّلان الطرفين القصيَّيْن لـــ «تلك البؤرة المضطرمة للحـــياة البشرية التي تقع حول البحر الأبيض المتوسِّط». لقد انحصر تاريخ العالم في الـــبلاد المحـــيطة بهذا البحر. ولكن هذا لا يكفي، فهيغل يريد أن يبرهن على شيء أخـــص، ولهذا يخرج بفروق «جغرافية خاصة» يعتبرها «فروقاً جوهرية وعقلية»، لتحديد المكان والشعب الذي تركَّز فيه التاريخ. وهذه الفروق الجغرافية هي:

1. الأرض المرتفعة القاحلة بسهولها.
2. السهول الوديانية التي تتخلَّلها وترويها أنهار عظيمة.
3. الأرض الساحلية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بالبحر.

اعتبر هيغل هذه الفروق محدَّدات جوهرية في تحديد درجة النضج العقلي الذي عـــدّه الممارســـة التاريخية المعبِّرة عن روح الإنسانية، فالأراضي المرتفعة مغلقة على نفـــسها، والـــسهول الوديانية مع أنها مراكز حضارية، إنها تتضمن نوعاً ناقصاً من الاســـتقلال لم يتطوَّر بعد ليبلغ مرحلة البشرية، أما السهول الساحلية فما هي «إلا

وسائل ربط العالَم بعضه ببعض». ولنتابع ما تحدثه هذه المحدِّدات الجغرافية من أثر في سكانها، فسمات سكان المرتفعات الموجودة في قلب آسيا، والصحراء العربية، والصحراء الكبرى هي «سِمات الحياة الأبوية البطريركية». فليس لهم «ملكية زراعية» و«يعتمدون على الحيوانات» و«هم رُعاة يتَّسِمون بالإهمال» و«لا توجَد علاقات قانونية بينهم». ومع أنهم يتَّصفون بالكَرَم وحُسن الضيافة، إلا أنهم يتميَّزون بالسلب والنهب، وبخاصة حين «يكونون محاطين بأمم متحضِّرة، كما هي الحال في الأعراب الذين تساعدهم خيولهم وجِمالهم في عمليات السلب التي يقومون بها». فهم ما أن يُستثاروا إلا ويندفعوا «كالسيل المدمِّر نحو البلاد المتحضِّرة». وفي هذه المرتفعات التي تخترقها أحياناً بعض السهول والأنهار تقع «بلاد العرب، أرض الصحراء، أرض السهول المرتفعة، إمبراطورية التعصُّب». وعموماً فسكان المرتفعات هم «قبائل» يسيطر عليها دافع قوي لتغيير شخصيتها، إلا أنها لا تفلح في أن تطوِّر نفسها في شكل تاريخي حقيقي. أما سكان السهول والأودية فمع أنَّ الزراعة وفَّرت لهم الاستقرار. إلا أنهم اتَّصفوا بالانغلاق على أنفسهم، وليس لهم علاقة بالتاريخ، إلا من خلال بحث الآخرين عنهم.

وحينما يقف على آسيا القريبة من أوروبا، أي بلاد الرافدين والشام باعتبارها من السهول، يقرِّر أنَّ هذه البلاد لم يتحقَّق لها وجود إلا بعلاقاتها بأوروبا، «لأن أروع ما أتت به هذه الأرض لم تحتفظ به لنفسها، وإنما بعثت به إلى أوروبا، فهي تمثِّل البداية الأولى لكل المبادئ الدينية والسياسية، لكن أوروبا كانت مَسرح تطوُّر هذه المبادئ ونموها». لم يبقَ إذن إلا «الأراضي الساحلية» المرتبطة مباشرة بالبحر، «والبحر يعطينا فكرة اللامتعيِّن، واللامحدود، واللامتناهي. وعندما يشعر الإنسان بلاتناهيه الخاص في ذلك اللامتناهي الذي يقدِّمه له البحر، يجد في ذلك حافزاً مشجِّعاً على تجاوُز نطاق المحدود». أوروبا هي أرض السهول الساحلية، إنها قلب المسرح الحقيقي لتاريخ العالَم لأنها خالية من تلك التنوُّعات الطبيعية الموجودة في آسيا وإفريقيا. يتضمَّن الطابع الأوروبي اختفاء التبايُن الذي يتمثَّل في التنوُّعات السابقة، أو في الأقل تعديله، بحيث تظهر خصائص أكثر اعتدالاً لحالة انتقالية، فليس في أوروبا أراضي مرتفعة تقف في تضاد مباشر مع السهول، ولهذا فإنَّ القطاعات الثلاثة في أوروبا تتطلَّب أساساً مختلفاً للتصنيف، فما أُسُس هذا التصنيف الذي ينطبق على أوروبا وحدها ولا يشمل قارات العالَم الأخرى؟ يقول هيغل:

القطــاع الأول هــو أوروبا الجنوبية التي تطل على البحر الأبيض المتوسط وتنتمي اليونان وإيطاليا إلى هذا الجزء من أوروبا «ولقد كانت اليونان وإيطاليا تمثّل مسرحاً لــتاريخ العالَم خلال فترة طويلة، ولقد وجد روح العالَم وطنه هنا عندما لم يكن وســط أوروبا وشمالها متمديناً». هنا حسب «دانتي» خلقت الطبيعة جنساً سامياً، وهــو الشعب الروماني الذي خُلق «للسيادة والقيادة، فتاريخه يدل على انّه لم يكن يطلــب السلطان لذاته ولكن لفعل الخير وإشاعة الحضارة. فهم أولى شعب يحكم العــالَم»[14]. والقطاع الثاني هو «قلب أوروبا» الذي فتحه قيصر حينما غزا بلاد الغال.

وحــسب هيغل فإنَّ هذا الغزو كان عملاً بطولياً من جانب القائد الروماني. وهــو أخــصب مــن ذلك الفتح الذي قام به الإسكندر «حين أخذ على عاتقه الارتفــاع بالــشرق حتى يشارك في الحياة اليونانية» ولهذا يضيف هيغل: فرغم أنَّ إنجــاز الإســكندر من ناحية المضمون أنبل وأجمل بالنسبة للخيال، إلاّ انه سرعان مــا تلاشــى بوصــفه مجرَّد مثَل أعلى. ومن الواضح أن هيغل يعزو النبل إلى أن الإســكندر فتح الشرق ليدمجه في نَسق الحياة الإغريقية، ولكن النتيجة التي ترتَّبت علــى هذا العمل النبيل هو أنه تمَّ في مكان لا تتوفَّر فيه شروط تحفظ لذلك العمل النبــيل أهميته. ويحدِّد هيغل البلاد التي تكوِّن «قلب أوروبا» وهي: فرنسا، ألمانيا، إنجلتــرا. أمــا القطاع الثالث والأخير، فهو يتألَّف من دوَل شمال أوروبا: بولندا، روسيا، والممالك السلافية، و«هي لم تظهر إلا متأخِّرة في سلسلة الدول التاريخية، وهي التي تكوِّن حلقة الوصل مع آسيا، وتحفظ هذا الاتصال».

ثم يلجــأ هيغل هنا إلى حيلة بارعة توافِق مفهومه للتمركُز الذي يشمل كل مــيادين النــشاط الإنــساني من فَن ودين وفلسفة وتاريخ، ليقرِّر، بما أنَّ القطاع الجنوبــــي كان مسرحاً للتاريخ القديم، والقطاع الشمالي من أوروبا لم يظهر إلا أخــيراً. فإنَّ القطاع الأوسط، وقلبه ألمانيا، أو الإمبراطورية الجرمانية – البروسية، هــي الــوارثة لمجد العالَم القديم الذي تركَّز من قبل في بلاد اليونان والرومان. هي الآن في العصر الحديث مركز النشاط الإنساني في كل أبعاده ومضامينه، إذ إنَّ كل العــوامل الجغرافية والتاريخية انصهرت وتفاعلت ووجدت أفضل تجلياها في ألمانيا. ففــيها وحــدها تجلَّــت أعلى درجة من درجات المطلق، التاريخ الذي يتمركز بالــتعاقُب والحصر الجغرافي يصل مداه النهائي عند الدولة – الجرمانية – البروسية

«حـيث يقـف الـتاريخ عندها لأنها القمة، فهي تجسيد للمطلق ولروح الحرية والألوهية»[15].

يلاحـظ أنَّ نظـرية التمركُز العِرقي لا تقف عند حدود الطبائع المجرَّدة، إنما تسعى لتفسير ظهور تلك «الطبائع» استناداً إلى مؤثرات جغرافية كالحرارة والبرودة وطبـيعة الأرض والمياه، ثم تقوم في مرحلة أخرى باختزال تلك الطبائع إلى عناصر قـارَّة لـدى الأمم والشعوب، وتنتهي في مرحلة ثالثة إلى تفسير ثقافات الشعوب استناداً إلى تلك «الطبائع»، فتصنَّف تلك الثقافات في تدرُّج متصاعد يبدأ من أحط المـستويات، وينتهـي في أعلاها، حيث تتربَّع الثقافة الغربية الحديثة في ذُرى سلم الـتطوُّر، لأنهـا المـصَب الذي تنتهي إليه كل روافد الخبرة، بعد أن بلغت غايتها القصوى على يد الجنس الأبيض الذي هو نخبة شعوب الأرض وخلاصتها. العِرق الأبـيض وثقافته مرّا بعملية تنقية معقَّدة، أسهمت فيها الجغرافية، كما أسهم فيها الـتاريخ، فنتج عن كل ذلك ثقافة شاملة وكفوءة وغنية وخصبة أنتجها عِرق سامٍ نقي ينطوي على قدرة فائقة على الذكاء والقوة والدراية وحُب الحرية. وينبغي في ضـوء ذلـك تعمـيم تلك الثقافة ومَد سيطرة ذلك العِرق على العالَم. فهذه هي الوسيلة الوحيدة من وجهة نظر أصحاب نظرية التمركُز العِرقي لشحن العالَم بمعنى الحياة، وإيقاظ الشعوب والثقافات من سباتها وسكونها الأبدي. ينبغي تهديم الأُطُر الاجتماعية والثقافية، وحَل التشكيلات الروحية الموروثة، وإعادة تركيبها بما يوافق نَسق الثقافة الغربية ومنظور الرجل الأبيض الذي يحمل في داخله رغبة تخليص العالَم من الفوضى والتخلُّف والطغيان والاستبداد.

لا تتَّـضِح النتائج التي ترتَّبت على استبداد نظرية الطبائع العِرقية في الثقافة الغـربية الحديـثة، إلا من خلال تركيب صورة معينة لـ «الآخر». فهنا حيثما يكـون «الآخر» - إفريقيا كان أم آسيوياً أم أمريكياً - موضوع الحديث، تظهر إلى الوجـود فعالـية تلـك النظرية وآثارها في «مسخ» الآخر. في الواقع، فإنَّ الحـديث عن «الآخر» غير الغربـي، يكشف بوضوح، تمركُز الأنا الغربية حول جملـة مـن الثوابت أو «الطبائع». فيما يختزل «الآخر» إلى جملة من الثوابت أو «الطبائع» المناقضة. سعت الثقافة الغربية الحديثة في كثير من معطياتها إلى الإعلاء من شأن «الذات»، حينما انصرفت لرسم صورة «الآخر». وهو ما سنقف عليه في الفقرات الآتية.

4. العالَم الجديد (أمريكا): اختزال الهندي الهَش

أشـــرنا في الفقرة السالفة إلى أنَّ هيغل ربط بين التكوين الطبيعي الهَش للعالَم الجديـــد الـــذي تمـــثِّله قارَّتا أمريكا، وبين التكوين النفسي الهَش لشعوبه، رابطاً «الهشاشة» النفسية، بعدم النضج الطبيعي للأرض. هذه الفرضية المتأخِّرة جداً التي قـــال بها هـــيغل في القرن التاسع عشر كانت حاضرة في ذهن الفاتحين الأوائل لـــــ «العالَم الجديد» منذ نهاية القرن الخامس عشر. انهم يصدرون عن الرؤية ذاتها الـــتي بلورها هيغل بعد واقعة «الفتح» بأكثر من ثلاثة قرون. فصورة «الأمريكيّين الأصـــليّين» في وثائـــق الفـــتح الإســـباني، سواء كانت سجلات، أو رسائل، أو مذكرات، أو مدونات تاريخية، أو ملاحظات رحالة، أو مستكشفين، أو مبشرين، إنمـــا ينطـــبق عليها عموماً وصف واحد. لقد ركّبت صورة «هشة» لأقوام بدائية ساكنة جاء «الفتح» فأدخلها في مَسار التاريخ. وحقيقة الأمر فإنَّ «فتح» أمريكا، إنما هو صِراع مرير بين نسقين ثقافيين، من خلالهما اتَّضح بجلاء باهر معنى التمركُز العِرقـــي والـــثقافي الغربـــــي والطريقة التي يلجأ إليها كل تمركُز في رسم صورة لـــ «الآخر».

أخـــذ «فتح» أمريكا دلالته، من البُعد المزدوِج لواقعة «الفتح»، فإذا قلنا انه «اكتـــشاف» فذلك يكون اعترافاً بأنَّ تلك الأرض كانت مجهولة. ولكنها مجهولة بالنسبة لَمن؟ هل هي مجهولة بالنسبة لأهلها أم لغيرهم؟ هل يسوِّغ جَهل الآخرين بها اختزالها إلى العدَم، أم أنَّ الأمر يتصل بإخفاء ذلك الجَهل؟ وإذا قلنا إنه «فتح»، فإنَّ النـــتائج المترتِّبة على ذلك لا تقل غرابة. فهل كان ذلك العالَم مقفلاً، وجب على الآخـــرين فتحه وتطهيره من فساده الداخلي، وإلحاقه بمَسار تاريخ «الآخرين». في الحقـــيقة، فإنَّ ثقافة التمركُز تجاوزت هذه الاعتراضات، وثبتت فرضيتها الآتية: بما أنَّ الغـــرب لا يعـــرف تلك البلاد فهي بحاجة إلى فتح/اكتشاف، لأن ما لا يعرفه الغرب يندرج في غياهب النسيان. بدأ تاريخ تلك البلاد من اللحظة التي وصل فيها إليها كولومبوس. واكتسبت شرعيتها تماماً من اللحظة التي خُلِع عليها اسم الأميرال «أمـــريكو». وسيُصار إلى اعتبار غزوها اكتشافاً وإلى اعتبار تعريفها مقترناً باسم أحد الغزاة. إننا هنا ونحن نكتب عن ممارسات التمركُز العِرقي – الثقافي فيما يخص هـــذه البلاد، نجد أنفسنا نستخدم المصطلحات والألفاظ التي أشاعتها تلك الثقافة المتمركـــزة حول نفسها، الأمر الذي يبيِّن مدى قصور الفكر الذي يحاول ألاّ يمتثل

لشروط تلك الثقافة، الذي هو بحاجة إلى إغناء دائم ومستمر لنفلح في تحديد آفاق رؤية قادرة على معالجة الإشكاليات الثقافية دون اللجوء إلى الاستعارة المفروضة أو الاقتراض المهين أو التعسُّف في استنباط النتائج بناء على مقولات الخطاب الاستعماري.

رسم تودروف - الذي ندين له هنا بما وفَّره من وثائق نادرة خاصة بفتح أمريكا، ستكون هي المادة الأساسية في هذه الفقرة. فضلاً عن تحليلاته البارعة لتلك الوثائق - صورة لواقعة الفتح الإسباني لأمريكا. وذلك في كتابه «فتح أمريكا: مسألة الآخر». ويعلن التزامه بالثلاثية الأرسطية التي تشكِّل إطاراً لكل تراجيديا. وإليك تلك العناصر في «تراجيديا» الفتح:

1. وحدة الزمان. وهو القرن السادس عشر، وتحديداً السنوات المائة الأولى بعد رحلة كولومبوس.
2. وحدة المكان. منطقة الكاريبي والمكسيك، أو ما يصطلح عليه بـ «أمريكا الوسطى».
3. وحدة الحدَث. تصوُّر الإسبان الفاتحين للهنود المفتوحين.

عناصر التراجيديا متوفِّرة حسب الشروط الأرسطية، لكن الأمر المثير بالنسبة لنا يتصل بالعنصر الأخير، أي بالحدَث، فليس الغاية إبراز واقعة الفتح بذاتها، فذلك موضوع لا يتصل باهتمامنا، إنما ينبغي زحزحة مفهوم «الحدَث» من دلالته الاصطلاحية المباشرة على أنه فعل الشخصيات، إلى مجال معرفي آخر هو «تصوُّر الشخصيات»، وبعبارة أخرى سيكون الحدَث في تراجيديا الفتح هو: صورة الآخر - الهندي - وكيفيات تشكُّلها في أذهان أبطال الفتح سواء كانوا مستكشفين، أو مبشرين، أو مؤرخين أوائل، ومن المهم جداً الوقوف على آلية تشكُّل وتركيب وإنتاج صورة الهندي، لأنها ستكشف طبيعة الممارسات الإقصائية التي يمارسها الوعي المتمركِز على ذاته، الذي يفتقر إلى المنظورات المتعدِّدة للظاهرة، فينتج، طبقاً لآلياته، صورة رغبوية مختزلة خالية من الأبعاد الحقيقية للظاهرة موضوع البحث.

سببان اثنان أساسيان يستوقفان الباحث في موضوع «فتح أمريكا»، باعتباره خطوة أولى إلى اكتشاف عالَم الآخر، يصوغهما تودروف على النحو الآتي[16]:

1. إنَّ اكتشاف أمريكا، أو اكتشاف الأمريكتين، هو أكثر اللقاءات غير المتوقعة للدهشة في تاريخ الغرب، ذلك أن الغرب كان قد رسَّخ وجود «عالَم قديم» يمارس فيه ومن خلاله أفعاله حسب مقتضيات الظروف. صحيح أنَّ العلاقة مع ذلك العالَم لم تستقِم، إلا أنه بصورة عامة، كان عالماً غير مجهول. أما «اكتشاف أمريكا» فهوَ يتجاوز أن يكون لقاءً محضاً، انه ينطوي على امتياز أكبر. ذلك «اكتشاف» أن «الكائن» الذي كان يستوطن «أمريكا» كان موجوداً، إلا أنه لم يكن يُعرَف عنه أي شيء. الغرب يفتقر إذن حتى لأي تصوُّر عن ذلك العالَم. باختصار كان هذا العالَم خارج التصوُّر والفكر، لأنه خارج نطاق الذاكرة والتاريخ الغربيين، ولهذا فإنَّ اللقاء/الاكتشاف ينطوي على حدة لن تتكرَّر أبداً، إنه مشهد لافتراع عذراء، وضرب من الاغتصاب، نتج عنه اقتراف أوسع جريمة إبادة في تاريخ الجنس البشري.
2. إن هذا الفعل، فعل الاكتشاف أعلن عن ولادة الغرب الحديث، وأسس هويته الجديدة، وليس أَفضل من تاريخ هذا الفعل الذي يوافق عام 1492 تاريخاً يعلن بداية للعصر الحديث، فاعتباراً من هذه اللحظة، سيعيش الغرب زمناً آخر، فقد انكمش العالَم وصار صغيراً. صار ميداناً يجرِّب فيه الغرب أفعاله، وممارساته حسب ما تقتضيه مصالحه.

أسقط الفاتحون تصوُّراتهم المستخلَصة من نَسق ثقافي مختلف على موضوع آخر، هو الإنسان الهندي بانتماءاته الدينية والاجتماعية والثقافية، بحيث تبدو المفارقة مأساوية تماماً. إذ لا بد من اختزال الموضوع/الإنسان في كل مرة ليوافق نَسق التصوُّرات. وهذا يفضي باستمرار إلى أنَّ الفاتحين كانوا دائماً في حالة اكتشاف لا يعترفون به، لأنه لا يوافق تصوُّراتهم البدائية، الأمر الذي يجعلهم يتقلَّبون بين رغباتهم المتموِّجة، و لم يفهموا أبداً أنَّ هناك ضيقاً فاضحاً في رؤيتهم، يستحيل – إلا تعسُّفاً – فهم الآخر بها، إلا بتدميرها أو تدميره. الخيار الأخير هو الذي أصرُّوا عليه.

1.4. الصورة الرغبوية وتقلُّب الأحكام

كشف كريستوفر كولومبوس (1451–1506)، بوصفه الشخصية الرئيسة في واقعة «فتح أمريكا» عن سلوك مزدوِج، فهو يعلن نواياه مرة، ويخفيها مرة أخرى،

ويمـــارس دوره لفَـــك الازدواج حينما تتغيَّر المعطيات بين يديه، وتبدو شخصيته منقسمة على ذاتها فيما يخص رؤاه الشخصية من جانب، ومهمته الاستكشافية من جانـــب آخـــر. وكان يسعى للتوفيق بين رؤيته الذاتية التي تشكِّل مرجعية سلوكه وبـــين مقتضيات الظرف الموضوعي كونه قائداً بحرياً في إمرة الملك الإسباني، ولهذا فإنَّ المناورة، والالتباس، والازدواج، تتجلَّى في يومياته ورسائله وتقاريره.

يمكن أن تفهم رحلة كولومبوس على أنها مدفوعة بالرغبة في الثراء، والحصول علـــى الذهب، ولم يدَّخر كولومبوس في إعلان هذه الرغبة وإشهارها كلما اقتضى الأمـــر ذلـــك، ليخفي غيرها. فبقدر تعلُّق الأمر بالجانب الإجرائي من الحملة التي مـــوَّلها الملك الإسباني بدفع من البنوك الإيطالية التي جهّزت مستلزمات الحملة[17]، فإن كولومبوس أفرط في إغراء الملك قائلاً «إن من الضروري الحديث عن الكسب الدنـــيوي الذي سوف ينجم عن ذلك، والذي جرى التنبُّؤ به في كتابات كثيرين جـــداً من الحكماء الجديرين بالثقة، والذين بحثوا في التاريخ ورووا كيف أن هذه المناطق بها ثروات عظيمة»[18].

ويستخدم الإغراء للبحّارة مستعيناً بالأسلوب ذاته الذي استخدمه مع الملك، فمـــا أن يداهم السأم بحارته، إلا ويتنبَّه إلى ضرورة إغرائهم بالذهب، وتحفيز الأمل في نفوســـهم للعثور عليه. تورد يوميات الرحلة ما يؤكِّد ذلك: «هذا اليوم، غاب البُّـــر عن أبصارهم (= البحّارة) تماماً، وأخذ كثيرون يتحسرون ويبكون خوفاً من ألاّ يروا البَّر مرة أخرى لوقت طويل. وقد أدخل الأميرال (=كولومبوس) السكينة إلى صـــدورهم بوعود عظيمة بالأراضي والثروات ليعزِّز آمالهم ويبدِّد مخاوفهم من رحلـــة طـــويلة». ولما تشكَّى البحارة من الرحلة، وأعربوا عن عدم قدرتهم على المواصـــلة، أوردت يومـــيات الـــرحلة في 1492/10/10 إن «الأميرال بذل أقصى مـــا لديه من جهد لبَث الشجاعة في صدورهم، مؤكِّداً على الأمل الكبير في المغانِم التي سوف يحقِّقونها» ويتردَّد ذِكر الذهب كثيراً في الرسائل، والتقارير، واليوميات، تعويضاً عن الذهب الحقيقي، فَالخطاب يمارِس نوعاً من المخادعة، إذ هو يراكِم من إيـــراد موضـــوع الـــذهب، خالقاً استيهاماً، تعزِّزه الوحدة، والعزلة، والرغبة في امتلاكه.

خطـــاب كولومبوس يمارس لعبة مزدوجة، فهو لا يقدِّم الذهب، ولكن يخلق الرغبة الاستيهامية فيه. على ألاّ يفهم أنَّ الجشَع هو فقط الدافع الوحيد وراء حملته،

فـــإلى ذلـــك ينبغي الأخذ بالاعتبار، وضعه بوصفه «مكتشفاً»، والأهم من ذلك الاعتـــراف بأنـــه «مكتشف». انه مدفوع بغايات لا تبتعد عمّا كان أفلاطون قد اصـــطلح عليه بـــ (Thimos) الذي هو جانب من النفس البشرية، يدفعها لتحقيق ذاتهـــا، وانتزاع اعتراف الآخرين بها. دافعاً الذهب والرغبة بتأكيد الذات يتواريان غالـــباً علـــى المستوى العام، خلف دافع آخر له أثر سحري في نفوس كل مَن له علاقـــة بحمـــلات الكـــشف ابتداء من البابا، مروراً بالملك الإسباني، وصولاً إلى البحارة.

يكتب كولومبوس «يعلم ربنا حَق العلم إنني لا أتحمَّل هذه المعاناة لكي أحقِّق الثراء النفسي، لأنني أعرف عن يقين أنَّ كَل شيء في هذا الزمن زائل إلا ما يجري عملـــه لوجه الرَّب». وفي رسالة أخرى يكتب أنَّ هاجس الكَسب مات لديه، فهو جاء إلى الملك والملكة «بمقصد شريف وحمية نـــزيهة». وعلينا أن نفهم أنَّ الرغبة في تأكـــيد الذات، كما يتصوَّرها كولومبوس، يكون محوَرها «مغامرة» يرضي بها الـــسلطة الدينـــية متمثِّلة بالبابا، والسلطة الزمنية متمثِّلة بالملك الإسباني، ورسائله تحتـــشد بالإشـــارات التي ترجِّح هذا. ففيما يخص انتزاع اعتراف الملك، يؤكِّد انه ســـيحمل رسائله إلى ملك الصين، باعتبار أنه في البدء كان يريد شَق أقصر طريق إلى آســـيا عـــبر المحيط، لكن تضرُّعاته للسلطة البابوية تستأثِر بالجانب الأكبر من اهتمامه، إذ يكتب للبابا أن رحلته القادمة ستكون مكرَّسة لمجد «الثالوث المقدَّس» و«الدين المسيحي». وهو في انتظار «نصرة الرب».

ويحـــاول إقناع البابا بالمساعدة في نَشر الدين المسيحي في آسيا، لأن ماركو بولـــو قـــد أوصى قبل وفاته، أنَّ إمبراطور «كاتايو» أبدى رغبة بطلَب «حكماء لتعليمه ديانة المسيح». وعليه فإن هدفه كما يكتب للبابا هو الإسهام في «نَشر اسم الـــرب المقدَّس وإنجيله في أرجاء الكون». تتوزَّع أهداف كولومبوس ورغباته بين الـــذهب، والثـــروة، ونيل الاعتراف، ونَشر الدين المسيحي. والحقيقة فإن الهدف الأخـــير ســـرعان ما يطفو إلى سطح اهتماماته، لأنه يداعب به مخيال «المؤمنين»، ولهـــذا يعلـــن عن طموحه بتجهيز حملة صليبية. وذلك يقتضي جلب الذهب من المكان الذي أكَّد ماركو بولو وكتَّاب العصور الوسطى أنه «يولد» فيه.

قـــدَّم كولومبوس مقترحاً حول فتح «القدس» إلى البلاط الإسباني، ثم رفعه فـــيما بعد إلى البابا، وراح يعدُ خطابياً الملك والبابا، بأنه في طريقه لتوفير الذهب

الكافي لتجهيز حملته الصليبية. إن مخططه تجييش حملة من مائة ألف جندي وعشرة آلاف فــارس لتحقيق فتح القدس، والأمر يستغرق قرابة اثنتي عشرة سنة، ويلقى تعاطُفــاً مــن الملك والبابا المسكونين بهاجس إخفاق الحملات الصليبية في تحقيق هدفها النهائي قبل حوالى قرنين أو أكثر، فما زالت الأحلام دافئة. ولما يتعسَّر عليه تنفيذ المشروع يوصي ابنه وورثته بأن ينصرفوا للمهمة المقدَّسة بعده. هذه الأهداف الــرامية إلى إعــادة بــيت المقدَّس لن تتحقَّق، وسينتبه كولومبوس إلى ذلك، رغم إصراره، الأمر الذي يجعله يحوِّل انتباهه إلى ضرورة نشر الدين المسيحي في «العالَم الجديد» الذي اكتشفه.

يذكــر المــؤرِّخ لاس كاساس أنَّ كولومبوس كان شديد الحماس «لتحويل الناس إلى الإيمان بالمسيحية في كل مكان، وكان متمسِّكاً على نحو خاص بالأمل في أنَّ الــربَّ ســوف يجعلــه جديــراً بالمساعدة على استرداد القبر المقدَّس». بدا كولومــبوس بالــذهب سبباً معلناً ومضى في حملته مبشِّراً، ولما أخفق في أن يكون محــرراً «لبيت المقدس، تشبَّث بكونه مبشِّراً بديانة المسيح في العالَم الوثني» وغرسْ «ديانــة يسوع المسيح في كل مكان». يصدر كولومبوس في ممارساته عن مرجعية دينــية – لاهوتية، فقد جعل أولاً من نفسه مجالاً لممارسة متصلة بتلك المرجعية، إذْ أراد أن يغيِّــر اسمه إلى «كولون» لأنه كان مدفوعاً بالمشيئة الإلهية التي يتصوَّر أنها اختارته لتحقيق ما يدل عليه اسمه وهو «معيد التوطين».

كمــا أنــه أجــرى تحريفاً على اسمه ليكون «كريستوبال» ويعني «حامل المسيح» باعتبار أنه أول مَن فتح أبواب المحيط ليحمل رسالة المسيح فوق الأمواج إلى تلك البلاد النائية، وحسب لاساس كاساس الذي يستعين به تودروف كثيراً فــإن كولون = معيد التوطين، اسم يليق بإنسان أدَّى جهده إلى اكتشاف هؤلاء الــناس، وتلــك الأعــداد التي لا تُحصى من الأنفس، التي بفَضل نَشر الإنجيل، اتَّجهت وسوف تتَّجه كل يوم إلى إعادة استيطان مدينة السماء المجيدة، كما أنه يلــيق بهــذا الإنــسان، مــن حــيث أنه كان أول مَن دفع الإسبان إلى إنشاء مستعمَرات.

ويعلِّق تودروف على ذلك، قائلاً: إنَّ كولومبوس ميَّز نفسه بميزتين جديرتين بــأن تظهرا في اسمه ذاته وهما «المبشِّر بالإنجيل والمستعمِر»، فممارساته تحقِّق هذين الهــدفين: نَــشر الدين والاستعمار. فالمدن والبلاد التي يصل إليها يخلع عليها أسماء

منتزعة من الموروث الديني المسيحي وكأنه بذلك يصحِّح نسبتها، وفي الوقت نفسه يصوغ صَك امتلاك تلك المدن والبلاد لتصبح بكل ذلك مسيحية وإسبانية، إلى ذلك، فإنَّ تأويلاته متَّصلة بالمجال اللاهوتي وأحياناً تأخذ مظهراً ميثولوجياً بعد أن تمتزج بتفكيره الرغبوي. فهو يؤمن بوجود السيكولوبات، والحوريات، والأمازونيات، والبَشَر ذوي الذيول، ولا يستبعِد أن يرى بشَراً بعين واحدة أو برؤوس كلاب، وتتمرأى في ذاكرته تخيُّلات متضاربة، وفيما يعود مرة من رحلة قصيرة، يشرع حالاً يحدِّث بحارته عن أنه رأى ثلاث حوريات ارتفعْنَ عالياً جداً من البحر، إلا أنَّهن لم يكنَّ جميلات جمالهن في الرسوم، إذ كان فيهن شيء ما مذكَّر في الملامِح. وإيمانه بالفردوس الأرضي يجعله مسكوناً بهاجِس البحث عنه، وعموماً فإنَّ أفكاره تعبِّر عن رغباته.

أشار هيغل إلى أنَّ اكتشاف كولومبوس لأمريكا تمَّ حقاً بتفكيره الدائم في اكتشافها[19]. وسيكون لتفكيره الذي ينبثق عن رغبة ذاتية محضة أثر كبير في تركيب صورة معيَّنة للهنود كما سنرى بعد قليل. ولكن كولومبوس يمارس هذا الضرب من التفكير حتى مع بحارته. وفي إحدى رحلاته كان مسكوناً بالبحث عن «البرّ الرئيس»، ثم قابل هنوداً، أخبروه أنه لا يوجد ثمة برّ، إنما هناك جزيرة فحسب (= كوبا). ولأنه وجد أن هذه المعلومة تناقِض رغبته فقد كذَّب هؤلاء الهنود، وشكَّك في خصالهم «لما كان هؤلاء همجاً، يتصوَّرون أنَّ العالَم كله جزيرة، ولا يعرفون ما هي القارَّة، وليست لديهم أبجدية، ولا ذكريات راسخة، ولما كانوا لا يستمتعون إلا بالأكل وبمعاشرة نسائهم، فقد قالوا إنَّ هذه جزيرة».

ومن الواضح أنَّ حججه التي يحشدها لإبطال الحقيقة، لا صِلة لها بموضوع الحقيقة، إلا أنها مناسبة لانتقاص صاحب الحقيقة. وتبلغ المفارقة ذروتها حينما تصل سُفُن كولومبوس إلى كوبا. فبما أنه يريدها أن تكون قارة لا جزيرة، فإنه يأمر بحارته بأن يُقسِم كل منهم بأنه ليس لديه شَك في أنَّ هذه هي القارة، وأنها ليست جزيرة. ويفرض غرامة مالية كبيرة على كل مَن يقول فيما بعد عكس ما يقوله الآن، في أية مناسَبة، وفي أي وقت يقع فيه ذلك القول. وتفرِض عقوبة قَطع اللسان بالنسبة للبحارة الأحداث، وسوف يجري في مِثل هذه الحالات جَلد كل منهم مائة جَلدة بالسوط وسوف تقطَع ألسنتهم. ورَدَ ذلك في القسم الشهير «قسم بشأن كوبا» الصادِر عام 1494، الرغبة تفرِض قوَّتها على الحقيقة.

يـــصعب على كولومبوس تصوُّر وجود لغة أخرى لها كيانها وقوَّتها التواصلية خـــارج نطاق اللغة الإسبانية (= علماً بأنه يعرف اللاتينية والإيطالية والبرتغالية). وهـــذا يرتِّب أنه ينفي ضمناً وجود حياة فكرية خارج ذلك النطاق. وما أن يلتقي في 12 أكتوبـــر 1492 أول مجمـــوعة من الهنود، إلاّ ويكتب: إن كان ذلك يُرضي الـــرب، فإنه سوف يصطحب عند عودته إلى إسبانيا ستة منهم «حتى يتسنَّى لهم تعلُّـــم الكلام». وكان هذا الإقرار مَثار صدمة لِمَن اطَّلع على يوميات كولومبوس، إلى الحَـــد الذي قام به المترجمون الفرنسيون بتعديل الأصل ليكون «حتى يتسنَّى لهم تعلّـــم لغتـــنا»[20]. ونفـــي اللغة عنهم له نتيجة مهمَّة بالنسبة له، فهذا يعني أنهم: يتميَّـــزون بالعُذرية من الناحية الثقافية، وهم صفحة بيضاء تنتظر الكتابة الإسبانية والمسيحية عليها. الأمر يوجِب إذن تعليمهم تلك اللغة بمحمولاتها الثقافية والدينية.

تـــتقلَّب أحكام كولومبوس بصدَّد الهنود، ويبلغ تقلُّبها حَد التعارُض في كثير من المرات، فهو لا يفصلهم عن الطبيعة الخلاّبة البِكر التي بدأت تتمظهر في خِطابه بوصـــفها جزءاً من رغبته، فما دام الاتصال بالهنود يتم على مستوى خارجي، لا يـــنطوي على موقف أو رأي. كونهم جزءاً مضافاً إلى الطبيعة، فإنهم لديه «أفضل الـــناس، وأكثرهم مسالمة». ولكن ما إن تتحطَّم سُفنه في جامايكا، ويحاصره الهنود الثائرون، إلا ويكتب انه «محاصَر بمليون من المتوحِّشين المفعمين بالقسوة والمُعادين لنا».

مـــن الواضح أنَّ الهنود لم يتغيَّروا، ما تغيَّر هو موقفهم من كولومبوس الذي يخلـــع علـــيهم صِفات الخير والشر بتأثير علاقته بهم. إنه في هذا يصدر عن مفاهيم تجـــريدية، يكـــيِّفها لأغراضه ويستخدمها مقرونة بسياقات معيَّنة. وتطَّرِد الأحكام المماثِلة في خطابه، فالهنود لديه كرماء حيناً ولصوص حيناً آخر. وهم يظهرون مرة جبـــناء حتى «إن واحداً من رجالنا يكفي لدفع مائة منهم إلى الفرار، حتى وهو لا يقصد سوى المداعبة» و«يمكن للمرء بعشرة من الرجال أن يدفع إلى الفرار عشرة آلاف من رجالهم، حيث أنهم على جانب كبير من الافتقار إلى الجسارة والجُبن». وطبيعـــتهم أنهم «جبناء بشكل يدعو إلى العجَب» وهم نفسهم يظهرون حائزين علـــى صِفات مضادة، فهم مقاتلون، شرسون، فملكهم، على سبيل المِثال، «رجل علـــى درجـــة من الشر والجسارة». يتضح أنَّ كولومبوس راح يقصِّي خصائص الهـــنود، ويخلع عليهم تصوُّراته الرغبوية، وتبرز إلى الواجهة رسالته الضمنية حينما

يـــشرع عملـــياً في إعدادهم لحمل الرسالة الأخلاقية التي يؤمن بها، ويقتضي أمر الإعـــداد إظهـــار التفاوُت بين الذي يُعد الآخر للأيمان بقيمه الدينية والثقافية وبين ذلك الذي سيُعَدّ لقبول تلك الرسالة.

الـــتفاوُت ســـيحل في كل ممارسات كولومبوس محل الاندماج. ففي رحلته الأولى يلقي القبض على مجموعة من الهنود، ويفكِّر جدياً بإرسالهم إلى إسبانيا، حتى يتسنَّى «لدى عودتهم أن يكونوا مترجمين للمسيحيين، وأن يتبنُّوا عاداتنا وديانتنا». ويخاطب الملك محذِّراً من السماح لأي أجنبـــي من الوصول إلى بلاد الهنود، إلا إذا كـــان «مَـــسيحياً كاثوليكياً» أو «مسيحياً صالحاً»، لأنَّ مشروع الفتح استند إلى مبدأ «نَشر الدين المسيحي وتمجيده». وفي كل تصرُّفاته يصدر كولومبوس وأتباعه عـــن منظومة قيَم ثقافية ودينية كانت سائدة في أوروبا خلال القرن الخامس عشر. هـــذه المـــنظومة القيمـــية ستجد نفسها في تعارُض دائم مع منظومة القيَم الخاصة بالهـــنود. ولم يكـــن كولومـــبوس قادراً على إدراك التبايُن الكبير بين المنظومتين المذكـــورتين. يمـــتدِح في البدء استعداد الهنود للانخراط في المسيحية، وما أن يقوم القـــساوسة بإجراءاتهم التنفيذية، إلا ويحتج الهنود على ذلك رافضين الامتثال لكل مـــا يخالـــف نـــسقهم الثقافي. يظهر كولومبوس المبشِّر. إذ يعاقبهم بـــ «أسلوب مسيحي»، لقد «أمر بإحراقهم علناً» الرغبة هنا تعانِد نفسها.

في كل مرة يُثار فيها أمر السيطرة على الآخر (=موضوعة الاستعمار) يحدث خـــلاف بـــصدد الأسبقية التي تدفع المستعمِرين لاحتلال البلدان الأخرى؛ هل هو المَـــال أم الرســـالة الأخلاقية. وكولومبوس، كما رأينا، كان يرغب في تمويل حملة صـــليبية مـــن وراء احـــتلاله لأرض الهنود. ولكن الغاية تفضح نفسها من خلال الوســـيلة، وهـــذا لا يعـــني أن الوسيلة بذاتها لا أهمية لها. لقد كانت آليات الفكر الاســـتعماري تقيم ترابطاً بين الأمرين، وكثيراً ما تعيد ترتيب الأولويات في علاقة مكوِّنات الأمرين. فإدخال «الآخر» في منظومة قيَم «المستعمِر»، وبخاصة الدينية، يـــضعه وإلى الأبد تحت طائلة مديونية أخلاقية لذلك الذي يعتقد أنه أضاء روحه، وخلَّصها من الدَّنَس والخطيئة، وكل هذا يسوغ استغلاله والقبول الضمني بما يفعله الآخر به.

في هـــذا الموضوع كشَف كولومبوس عن ذكاء متوقِّد، يؤهِّله فعلاً أن يكون رائـــداً في مجال الفكر الاستعماري كما كان يرغب في ذلك هو نفسه. للتعبير عن

هذه النــزعة، يكتب لملِك إسبانيا وزوجته، قائلاً إنه بنجاح حملته، فإنهما «سوف يــنجحان في تحويل جماهير غفيرة إلى ديننا المقدَّس في الوقت الذي سوف تكسبان فيه لجميع شعوب إسبانيا مقاطعات وثروات عظيمة». هذا الربط بين الحصول على الثــروة ونَــشر الدين المسيحي يتردَّد كثيراً في خطابه. وبالنسبة لَمن سيتلقَّى ذلك الخطــاب، كائناً ما كان عصره، فإنه سيقوم بترتيب العلاقة بين العنصرين حسب إســقاطاته الثقافــية. فالعلاقــة بين المال والأخلاق قابلة للإكراه والتزييف دائماً. الإنــسان الــذي يدفعــه وازِع أخلاقي، سيسوغ السيطرة على الآخرين، بحجة تخليــصهم من ضلالاتهم وسيضمر لديه أمر نهب ثروات الآخر، فهي في النهاية أمر دنيوي عارِض. أما البراغماتي (= سيد العصر الرأسمالي) فسيرى أن حضور العنصر الأخلاقي عامِل مسوغ لبرمجَة عملية النهب المادي. هذا المبدأ ذو الفعالية المزدوجة ســنَّهُ كولومــبوس، فصار حجة في آليات السيطرة على الآخرين، مهما تعدَّدت أشــكال المــبدأ الأخلاقــي وأنماط الثروة، وستأخذ العلاقة فيما بعد شكل تبادل «ســلَعي». «الإسبان يقدِّمون الدين ويأخذون الذهب». أو بتعبير دوبريه «ذهبُك مقابل إلهي» ثمة أخلاق مقايضة تماثِل اقتصاد المقايضة[21].

المفــروض أن علاقــة التبادُل هذه تقوم على المساواة. والواقع أنَّ التاريخ لم يبرهِن على الإطلاق ظهور أي نوع من أنواع المساواة في كل علاقة مماثلة، فالذي يتلقَّى الإيمان كان في مرتبة أدنى لأنه يمنح الدنيوي مقابل حلم الوصول إلى الآخرة الــسعيدة. أما الذي يتلقَّى الثروة فقد كان في مرتبة أعلى، لأنه يفيض على الآخر بمبدأ أخلاقي عظيم وخالد مقابل ما هو دنيوي زائل. وما أن تتعسَّر روابط العلاقة المذكورة إلا ويشُن القابض للثروة والمانح للدين حملاته التأديبية بحَق الطرف الأدنى. كــان كولومبوس أول مَن اصطحب معه مبشِّرين وجنداً لترتيب أطراف العلاقتين حــسب الظــروف والمتغيِّــرات. ومــرة طلب في إحدى رحلاته أن يُسمح له باصــطحاب «مجرمين متطوِّعين» يحصلون على «عفوٍ عنهم» للحفاظ على العلاقة المذكــورة. فكــل تمرُّد من الطرف الأدنى بحاجة إلى إخماد عاجل. وتقليد «إعفاء المجــرمين» شرط الاشتراك بمهمة مقدَّسة، كان تقليداً عرفته الحروب الصليبية التي ترفرِف راياتها في مخيِّلة كولومبوس.

كــتب الراهب «فلوري» واصفاً إقبال الناس على تلبية دعوة البابا للالتحاق بإحــدى الحملات الصليبية بقوله «إنَّ حرب الصليب انتهزها غريقو الذمة فرصة

للتفصّي من خَلاص ديونهم، والأشقياء للتخلُّص مما قضت به عليهم جرائمهم من العقاب، والرهبان الجامحون لتغيير حالتهم القارة والانصراف عن ديورهم. والنساء التائهات للاستمرار بأكثر حرية على التهتُّك والخناء. ومن هنا يتصوَّر ما كان عليه الصليبيون من اضطراب الحال، وارتخاء حبل الأخلاق»[22]. إلى هؤلاء وجَّه البابا «أوروبان الثاني» خِطاباً يحثّهم فيه للالتحاق بحرب الصليب مقابِل غَسل جرائمهم في دِماء الأتراك (= المسلمين)[23]، كما سنرى في مكان آخر من هذا الكتاب.

لن تتحقَّق أية مساواة جرّاء علاقة المقايضة التي فُرِضت على الهنود. بل زاد التفاوُت بينهم، وتفاقم أمره. وانحطَّت العلاقة إلى أدنى مستوياتها. فتحوَّلت إلى أيديولوجية استعباد، ويصل الأمر بكولومبوس إلى يقترح مقايضة الهنود بالمواشي، إذ تُرسَل المواشي من أوروبا إلى أمريكا، وتُشحَن بالعبيد في العودة و«من الممكن سداد الثمن للشاحنين على هيئة عبيد من آكلي لحوم البشر، وهم بشر متوحِّشون، لكنهم أقوياء البنيان يتميَّزون بالجسارة وحُسن الفَهم، نعتقد أنَّ من الممكن بعد تخليصهم من لاإنسانيَّتهم، أن يصبحوا أفضل أصناف العبيد». ومرة – من بين كثير من الوثائق – يكتب «يمكن للمرء أن يرسِل من هنا، باسم الثالوث المقدَّس، قدر ما يمكن أن يُباع من العبيد. وكذلك كمية من البرازيل (= الخشب) وإذا كانت المعلومات المتوفِّرة لدي صحيحة فإنه يبدو أنَّ بوسعنا بيع أربعة آلاف عبد، قد يساوون عشرين مليوناً أو أكثر». يخلص تودروف إلى القول، إنَّ كولومبوس لم يستطِع أبداً أن يعترف بأنَّ للهنود ذاتية خاصة بهم. ولهذا فإنه اكتشف أمريكا «إلا أنه لم يكتشِف الأمريكيين»[24].

2.4. التفاوُت والاختزال العِرقي

لم يكن موضوع اختزال الهنود إلى عِرق أدنى قد تمَّ بمعزل عن الرؤية الدينية والسياسية التي توجِّه عملية «الفتح»، إنما كان ذلك الاختزال نتيجة مباشرة من نتائج علاقة الفاتحين بالمفتوحين. إذ لم يمر إلا وقت قصير حتى صدرت الوثيقة المعروفة بـ Requerimiento وهي عبارة عن خطاب – وصية موجَّهة إلى سكان البلاد المفتوحة، صاغها الحقوقي الملكي بالاثيوس روبيوس. ويرجع تاريخها إلى عام 1514، وتلك الوصية تُقرأ على السكان الهنود، ويطلب إليهم الأخذ بكل محتوياتها ومضمونها العام إيراد تاريخ موجَز للبشرية، تتمثَّل ذروته في ظهور يسوع المسيح،

الـــذي يجـــري اعتـــباره «رئيس الجنس البشري» ونوعاً من «عاهل أسمى، يخضع لسلطانه الكون كله»، وبمجرَّد تأكيد نقطة الانطلاق هذه، فإنَّ الأمور تتتابع على وفـــق الـــرؤية اللاهوتـــية – الكنسية للتاريخ. فقد نقل يسوع سلطته إلى القديس بطـــرس، ونقلها هذا إلى البابوات الذين خلّفوه وقام أحد البابوات الأخيرين بمنح «القارة الأمريكية» للإسبان (= وجزئياً للبرتغاليين).

وبعد عرض مسهَب للأسباب القانونية التي تقف وراء السيطرة الإسبانية على هذه البلاد، لا يبقى إلا التأكيد على موضوع مهم وأساسي وهو: أن يكون الهنود علـــى عِلم بالموقف، فمن المحتمَل إنهم يجهلون الهدايا المتعاقبة التي يتبادلها البابوات والأباطـــرة، وهو ما يتم إيضاحه من خلال تلاوة تلك الوثيقة – الوصية، بحضور أحـــد ضباط الملك، وإذا ما ظهر أنَّ الهنود اقتنعوا إثر هذه التلاوة بكل ما تتضمَّنه، فلـــن يكون للمرء الحق في أخذهم كعبيد. وإذا لم يقبلوا التفسير الخاص لتاريخهم حسبما ورد في تلك الوثيقة، فإنَّهم سوف يلقون عقاباً قاسياً. والوثيقة ذاتها تتضمَّن الأسلوب الذي سيُتَّبَع في حالة الرفض وعدم قبول مضمونها، والأخذ بكل ما فيه. «فإن لم تفعلوا ذلك، أو إذا ماطلتم عن سوء نية في اتخاذ القرار، فإنني أشهد لكم، إنني، بعون الرب، سوف أغزوكم غزواً قوياً، وسوف أحاربكم من جميع الجهات، وبجميع ما في وِسعي من أشكال، وسوف أُخضعكم لنيْر وطاعة الكنيسة وصاحبيْ الـــسمو، وســـوف أخذكم أنتم ونساءكم وأطفالكم، وسوف أختزلكم إلى مرتبة العـــبودية، وعبـــيداً سوف أبيعكم، وسوف أتصرَّف فيكم بحسب أوامر صاحبيْ الـــسمو، وسوف أخذ كل ثرواتكم، وأُنـــزل بكم كل الأذى وكل الضرر الذي بوســـعي، علـــى نحو ما يليق بالأتباع الذين لا يطيعون سيدهم، ولا يريدون لقاءه ويقاومونه ويعارضونه»[25].

لا يخفـــى أنَّ الـــذي يـــتلو هذه الوثيقة البارعة حشد كل ضروب التهديد بأســـلوب توراتي ينطلق من موقع ورؤية مختلفيْن عن موقع ورؤية الذي تُتلى عليه. فالعلاقـــة بـــين الاثنين علاقة فاعل بمفعول، وتابع بمتبوع لننظر فيما لو تمَّ لأسباب كـــثيرة؛ مـــنها عدم فَهم مضمون الوثيقة، حدوث حالة رفض جماعي للكيفية التي تـــريد بها الوثيقة أن يتبعوا الفاتحين، كما حصل لسكان تشيلي، الذين أبدوا امتناعاً وعـــدم انصياع لما ورد في Requerimiento، والغالب أنَّ ذلك حصل بسبب عدم فَهـــم اللغة التي كُتبت بها؛ لأن الإمكانات التراسلية بين الفاتحين والأهالي ما زالت

محدودة للغاية. فلا يفهم هذا لغة ذاك والعكس أيضاً صحيح. وعلى أية حال، فما أن أبدى سكان تشيلي نوعاً من عدم المبالاة بما تنص عليه الوثيقة، إلا وطبِّق عليهم أحـــد الفاتحين نَص التحذير الوارد فيها. إذ أُرسِل بشرى إلى الملِك الإسباني، بأنه عاقـــبهم، وظفر بهم، وأصدر أوامره «بقطْع أيديَ وأنوف مائتينَ منهم، عقاباً على عصيانهم».

ويؤكِّد كثير من المؤرِّخين أنَّ طقوس تلاوة الوثيقة المذكورة كانت تتم وسط جَهل تام بمقاصدها، وبلا مترجمين بحيث لا يحصل أي فَهم لمضمونها. وأحياناً كان الإسبان يحتجزون الأهالي بانتظار وصول أحد الأساقفة من إسبانيا لشرح المضمون اللاهوتي للوثيقة. وذلك يتم وسط ظروف غاية في الصعوبة، ودون مراعاة لأبسط الشروط المطلوبة، فضلاً عن التفسير الأحادي الذي سيحمله هذا الأسقف والذي لا يعدو تقرير مصير هؤلاء الهنود، ووضعهم تحت سلطة الملِك طبقاً لإرادة الله. لم يقتـــصر أمر اختزال الهنود إلى حالة العبودية والموقع الأدنىَ على ممارسات السلطة مباشـــرة، كمـــا توضحها Requerimiento، إنما الأمر الأكثر أهمية، هو إنَّ تلك الوثيقة صدرت عن مرجعية دينية وأخلاقية وثقافية كانت شائعة في القرن الخامس عـــشر والسادس عشر. وهي مرجعية لم تكن تضع الآخر إلا في أدنى موقع ممكن، فـــــ «القارة الأُم - أوروبا» كانت في سبيلها للإعلان عن هويتها الجديدة، وكان شـــطب الآخــــر من أهم مقتضيات الذاتية التي بدأت تعبِّر عن نفسها في أكثر من مجال.

ولنُقـــصر الحـــديث على إسبانيا، باعتبار علاقتها بموضوع «فتح أمريكا» إذ كانـــت تـــشهد آنذاك عملية إقصاء محمومة للآخر (= استبعاد المسلمين واليهود وطـــردهم). في هـــذه الحقبة بالذات، نجد أنَّ «الفكر الإنساني» في إسبانيا مصاب بالعمـــى والخضوع لآلية الاستبعاد والإقصاء والاختزال التي كان يعبَّر عنها داخل إسبانيا وخارجها علناً ودون تردُّد. فهذا هو «بيتوريا» الحقوقي واللاهوتي والأستاذ بجامعـــة ســـالامانكا، و«أحد قِمم النـــزعة الإنسانية الإسبانية في القرن السادس عـــشر». يصف الهنود بالصورة الآتية «على الرغم من أنَّ هؤلاء البرابِرة غير مجانين تمامـــاً، إلا أنهم غير بعيدين عن الجنون... إنهم غير قادرين، ولم يعودوا قادرين على حكـــم أنفـــسهم بأنفسهم، شأنهم في ذلك شأن المجانين أو حتى البهائم المتوحشة والحـــيوانات. وذلـــك بالنظر إلى أنَّ غذاءهم ليس مستساغاً بدرجة أكثر من غذاء

البهائم المتوحشة، ويصعب أن يكون خيراً منه» وأنَّ غباءهم «أكبر بكثير من غباء الأطفـــال وغـــباء مجانين البلدان الأخرى» فالتفاوُت يقوم على اعتبار الآخر دون الذات، في مرتبة أحط.

تصوّر «أدبيات» القرن السادس عشر الهنود على أنهم بشر غير مكتملين، من ذلك ما يكتبه أحد الآباء الدومنيكان وهو «توماس أورتيث» في تقرير مرفوع إلى مجلـــس جـــزر الهـــند الغربية، واصفاً الهنود «بأنهم يأكلون اللحم البشري في البر الـــرئيس. هم لواطيون أكثر من أية أمة أخرى. وليس عندهم عدل. وكلهم عرايا وهـــم لا يحتـــرمون لا الحُب ولا العذرية. وهم أغبياء وسفهاء. وهم لا يحترمون الحقيقة إلا عندما تعود عليهم بفائدة؛ وهم متقلِّبون، ولا يعرفون ما هو الاحتياط. وهم ناكرون للجميل جداً ومحبون لكل ما هو طريف مستحدَث... وهم شرسون ويجـــدون مسرَّة في المبالغة في عيوبهم، ولا توجد عندهم أية طاعة، أية مراعاة من جانـــب الصغار للكبار، ولا من جانب الأبناء للآباء. وهم غير قادرين على تلقّي الدروس. وليس لأشكال العقاب من تأثير عليهم... وهم يأكلون القمل والعناكب والديـــدان، دون طهـــيها وحيـــثما وجدوها. ولا يمارسون أياً من الفنون، أياً من الـــصنائع البـــشرية...كما يمكنني التأكيد على أنَّ الرب لم يخلق قَط جنساً يفوقهم امتلاءً بالرذائل والخِصال الحيوانية، مجرَّداً من أي مزيج يجمع بين الصلاح والثقافة. إنَّ الهـــنود أكثر غَباء من الحمير ولا يريدون التحسُّن في أي شيء». هكذا يركِّب الأب الدومنـــيكاني صورة للهنود. والسؤال الذي يفرض نفسه خارجاً من خِضَم هذه الأوصاف المتراكمة، هو إذا كان هذا صحيحاً، فماذا يفعل هذا الأب في جزر الهـــند؟ لَمن يحمل رسالته الإنجيلية وقد اختزل الذين ذهب لنشرها بينهم إلى البهائم والحيوانات؟ وجود هذا الأب وأمثاله في تلك البلاد يبطل نَسق الأوصاف المذكورة ويهدِّمه.

في موقـــف مناظـــر يعلـــن «أوبـــيدو» أنه لا يصح اختزال الهنود إلى مرتبة الحـــيوانات كالجواد والحمار، وإنما إذا كان هنالك موقِع يمكن أن يختزلوا إليه فهو الأشـــياء الجامـــدة كالخشب أو الحجر أو الحديد. وينصح مَن يتقدَّم لقتال الهنود بالوصـــية الثمينة الآتية «عندما يخوض المرء الحرب ضدهم، ويشتبك معهم في قتال مباشـــر، يجـــب عليه أن يهتم اهتماماً بالغاً بعدم ضربهم على الرأس بالسيف، لأني رأيت سيوفاً كثيرة تنكسر بهذه الطريقة، فجماجمهم ليست سميكة وحسب، بل أنها

قوية جداً». وعليه فلا يمكن القضاء عليهم إلا إذا شاء الرب، ويبدو «أنه سيقضي عليهم قريباً». وقتل الهنود هو أكبر هِبة يقدِّمها المؤمن إلى الله وعليه «فإنَّ استخدام البارود ضد الوثنيين هو بمثابة حرق بخور لربنا»[26].

ما دمنا نهدف هنا إلى استكشاف أبعاد الصورة التي رُكِّبَت للهنود في خطاب الفاتحين الإسبان: سواء كانوا قادة أو مبشِّرين أو فلاسفة أو مؤرِّخين، فمن المفيد الوقوف على تصوُّر «العلاّمة والفيلسوف سيبولبيدا» الذي يرتِّب التفاوُت بين البشر إلى حالة طبيعية للمجتمع البشري، لأن التفاوُت يقوم على مبدأ واحد وحيد: سيادة الكمال على النقص، والقوة على الضعف، والفضيلة السامية على الرذيلة، واستناداً إلى هذا المبدأ يصدر حُكم القيمة الآتي: في التبصُّر كما في الحنكة، وفي الفضيلة كما في الإنسانية يعتبر هؤلاء البرابرة أدنى مرتبة من الإسبان بالدرجة التي يعتبر بها الصغار أدنى من الكبار، والنساء أدنى من الرجال. فبينهم وبين الإسبان قدر من الاختلاف كذلك الذي بين الناس الذين يتميزون بالوحشية وبالقسوة والناس الذين يتميزون برأفة بالغة، بين الناس الجامحين بدرجة هائلة والناس المعتدلين الكيِّسين؛ بل إني لأجرؤ على القول إنَّ بينهم قدراً من الاختلاف كذلك الذي بين القرود والبشر» والغريب أنَّ هذا الحكم يستمد شرعيته الأخلاقية من القديس أوغسطين صاحب المبدأ القائل: إنَّ خسارة روح واحدة تموت دون تعميد لتتجاوز في جسامتها موت عدد لا حصر له من الضحايا، حتى ولو كانوا أبرياء. فالإنسان طِبقاً لهذا التصوُّر خاضع لقيمة مطلقة هي التعميد، أي الدلالة بأن يكون مسيحيّاً، وهذه القيمة تفوق بكثير أهمية قيمة سامية أخرى هي الحياة نفسها، من أجل أن تأخذ القيمة المطلقة معناها التجريدي: فإنَّ خلاص واحد يسوِّغ موت الآلاف. وهذه النظرة إلى «الآخر» تقصيه من انتمائه الإنساني، فتُصبح حياته لا معنى لها تماماً.

هذا المنظور للآخر هو الذي يسوِّغ كل التصرُّفات القاسية التي كانت تمارَس بحَق الهنود، والتي تقشعِرُّ لها الأبدان. من ذلك ما يورده مؤرِّخون ثقاة مثل «لاس كاساس» الذي عاصر كثيراً من الأحداث وكان شاهداً على بعضها. منها هذا المقطع المأخوذ من تقرير رسمي: «قابل مسيحيُّون هندية، كانت تحمل بين ذراعيها طفلاً تقوم بإرضاعه، وبما أنَّ الكلب الذي كان يرافقهم كان جائعاً، فقد انتزعوا الطفل من بين ذراعيّ الأُم، ورموه حياً إلى الكلب الذي أخذ ينهشه تحت بصر

الأُم». وهـــذا الوصـــف لجانب من رحلة بحرية خاصة بالرقيق: «في كل مرة كان يجري فيها نقل الهنود، كان عدد مَن يموتون منهم من الجوع في الطريق كبيراً بحيث أنَّ الأثـــر الذي كانوا يخلفونه وراء السفينة كان يكفي، في اعتقادنا، لإرشاد سفينة أخرى حتى الميناء وبعد اقتياد أكثر من ثمانمائة هندي إلى ميناء هذه الجزيرة، ويدعى «بورتـــو دي بلاتا» جرى الانتظار يومين قبل السماح لهم بالنـــزول من السفينة. وقـــد مات منهم ستمائة أُلقيَ بهم في البحر، وكانوا يدورون فوق الأمواج كألواح من الخشب» وثمة أحداث فظيعة لمذابح جماعية كان سببها «الرغبة في التحقُّق من أنَّ الـــسيوف التي يحملها الإسبان قد شُحِذَت جيداً» ومن الطبيعي جداً أن تقطع أعـــناق المغلولين من الأسرى الذين داهمهم الإرهاق، لأنه لا وقت للوقوف وفَك الأغلال. أخيراً، وفي سلسلة من مشاهد الرعب التي يوردها المؤرِّخون، ترد الإشارة الآتـــية: يقـــف أحد القضاة أمام جَمع من الناس ويعلن «لو شحَّ الماء اللازم لرَيّ مزارع الإسبان، فسوف يجري ريِّها بدماء الهنود»[27].

وفي هـــذا السياق يورِد «لاس كاساس» في كتابه «تاريخ جزر الهند الغربية» هذا الحدث الذي كان شاهداً عليه، لأنه كان المرشد الديني لحملة «ناربايث» التي فتحت «كوبا»، وهي الحملة التي ارتكبت المجزرة الشهيرة «مجزرة كاوناو». يقول «كاساس» واصفاً ما ترى عيناه: يصل الإسبان في صباح أحد الأيام إلى مجرى أحد الأنهـــار الجافة، إذ لم تبقَ سوى غدران ماء صغيرة غاصة بحجر الصوان. وفيما هم يفطـــرون، جاءتهم فكرة شَحذ سيوفهم ثم غادروا المكان ناحية قرية مجاورة، وهنا راودتهـــم فكـــرة التثبُّت فيما إذا كانت السيوف قد شُحِذَت جيداً أم لا. «فجأة يـــستل إسباني السيف وسرعان ما يحذو المائة الآخرون حذوه ويشرعون في تمزيق أحشاء وقطع وذبح هذه الشياه والحملان من الرجال والنساء والأطفال والشيوخ، الـــذين كانوا جالسين، هادئين، يتفرَّجون في عجب على جياد الإسبان. وفي ثوانٍ معـــدودات، لا يبقى على قيد الحياة أحد من جميع أولئك الذين كانوا موجودين هناك. ولدى دخول الإسبان بعد ذلك إلى البيت الكبير الذي كان مجاوراً، لأنَّ ذلك كـــان يحدث أمامه، يشرِع الإسبان بالمثل، عن طريق الطعن والقطع، بقتل جميع مَن كانوا هناك حتى سال الدم في كل مكان كما لو أنه جرى ذبح قطيع من الأبقار».

ويعلِّـــق «كاساس» مفسِّراً الأمر، على أنه مجرَّد رغبة للتحقُّق من أنَّ السيوف شُـــحِذَت شـــحذاً جيداً، وسيجد هذا المؤرِّخ - المبشِّر نفسه في موقف لا يُحسَد

علـــيه، ففي مذبحة «كاوناو» يبقر إسباني بطن هندي شاب بحسام أحدب، فتندلق أمعاؤه على الأرض، وفيما هو يحتضر جاءه «كاساس» ملحّاً أن يعمِّده ليذهب إلى الـــسماء ويحيا مع الرب، وفيما يقوم القِس كاساس بإجراءات التعميد، يخر الهندي الـــشاب صريعاً. كاساس نفسه يختزل حياة الهندي إلى مجرَّد الحصول على الخلاص الذي سيظل يمارس فعاليته حتى لحظة الموت.

3.4. التماثُل والاختزال الروحي

رأيـــنا كيف اختُزل الجنس الهندي بوصفه عالَماً سديمياً نُظر إليه انطلاقاً من مـــرجعية دينية – ثقافية محدَّدة، أُسقطَت عليه تصوُّرات نمطية مسبقة، فأُنتِج الهندي طِـــبقاً لتلك التصوُّرات التي عبَّرت عن نفسها بأشكال كثيرة: مدونات تاريخية، أو مذكرات، أو وثائق رسمية، وكثير منها يقوم على التجربة المباشرة والمعاينة الواقعية، وقـــد أوردنا نماذج على ذلك، لكن الأمر فيما يخص العلاقة مع «الآخر» يتجاوز هـــذا الـــنطاق إلى نوع من التأليف الذي يهدف إلى استكشاف الأبعاد الداخلية للمـــوروث الروحـــي عـــند الهـــنود بغايـــة التعرُّف إلى أثره فيهم. إنه البحث الأنثروبولوجي في المعتقدات والتقاليد الموروثة للإنسان الهندي. وأظهر النماذج التي تُذكـــر في هـــذا المضمار هو «دوران»(1537–1588) وهو أحد الدومنيكان ممَّن أمضى سحابة عمره في المكسيك، ويعُّد كتابه «تاريخ الهند الغربية لإسبانيا الجديدة وجـــزر البر الرئيسي» وثيقة شديدة الأهمية في الثقافة الهندية التقليدية، وغايته هي «تهجين الثقافات» ومن خلال عملية التهجين ستتَّضِح صورة «الآخر» الهندي في منظور «دوران».

الغايـــة الكبرى التي يريد دوران تحقيقها هي تحويل الهنود إلى المسيحية، وقد رأى أنَّ عمـــلاً جلـــيلاً مثل هذا يصعب النهوض به «إلا عبر معرفة أفضل بدينهم القـــديم». ويرتبط هذان الهدفان المتداخلان في ذهن+ دوران، كما يرى تودروف، بالـــصورة الآتية: لفَرض الدين المسيحي لا بد من استئصال كل أثر للدين الوثني، وللنجاح في القضاء على الوثنية لا بد أولاً من التعرُّف إليها بشكل جيد، ذلك «إنَّ الهنود لن يجدوا الرب ما لم يجرِ استئصال جذور الدين القديم وكل أثر له». وهذه المهمـــة الهادفـــة إلى محـــو الذاكرة الدينية الهندية، لا يمكن القيام بها «ما لم نأخذ بالحسبان أولاً خصائص الدين الذي عاشوا في ظلِّه» بيد أنه ما أن تتم معرفة ذلك

الــدين، إلا ويجب الإجهاز عليه، فالتحوُّل إلى المسيحية يجب أن يكون تاماً، إذ لا يجــب أن يفلــت منه أي فرد، أي جزء من الفرد، أية ممارسة مهما بدت تافهة، «يكفي أن يوجد في القرية رجل واحد حتى يقع ضرر جسيم» وبقاء أية شعيرة لها صــلة بالتــصوُّرات الدينــية القديمة، سيلحق، حسب دوران، أبلغ الضرر بالمهمة الجديــدة «لأنها شكل مراوِغ من أشكال الوثنية». ولا تقتصر مهمته على ملاحظة التجلّــيات الظاهرة للديانات الهندية في سلوك الأفراد، إنما لا بد من اقتحام البطانة الداخلــية لأفكــارهم، حــتى تلك الأكثر سرِّية «يجب سؤالهم في الاعتراف عمّا يحلمون به، فمن الممكن أن توجد في كل ذلك ذكريات للتقاليد القديمة» ,

يخــشى دوران انــه إذا فتُــرت المــراقبة، وهان العقاب، فإنَّ الهنود سرعان مــا يطوِّرون عقائد مزدوجة المنابع، فيدمجونها في تركيب ثالث جديد، وهذا يعني عنده إدخال ممارساتهم الضالة في صُلب الممارسات الدينية المسيحية، التي لا مُحال ســتقوم البنية الثقافية الموروثة بتكييفها لصالح الديانات الهندية، من أجل إقصاء أية إمكانية تهدف إلى الدمج، يحذِّر دوران المبشِّرين من «التشويش الذي قد يوجد بين أعــيادنا وأعيادهم، فالهنود تحت ستار إحياء أعياد الهنا وأعياد القدِّيسين، يُدخِلون ويحيون أعياد أوثانهم عندما تقع هذه وتلك في يوم واحد، وهم يُدخِلون شعائرهم القديمة في طقوسنا». فإذا ما قام الهنود في عيد مسيحي معيَّن بالرقص بطريقة معيَّنة، فخُــذوا حــذَركم، فهــذه طــريقة لعبادة آلهتهم، تحت سَمَع القساوِسة الإسبان وبصرهم، وإذا ما جرى دمج أغنية معيَّنة في قُدّاس للموتى، فإنَّ ما يجري الاحتفال بــه هو الشياطين، وإذا ما جرى تقديم الزهور والسنابل بمناسبة ولادة سيدتنا، فإنَّ ذلك لأنه عبر هذه الأخيرة يجري التوجُّه إلى ربة وثنية قديمة. ويتساءل دوران عما إذا لم يكن صحيحاً أنَّ أولئك الذين يذهبون إلى القدّاس في كاتدرائية مكسيكو إنما يفعلــون ذلــك في الواقــع كي يتسنى لهم هناك عبادة الآلهة القديمة، لأنه جرى استخدام تماثيلها الحجرية في بناء المعبد المسيحي، فأعمدة الكاتدرائية تستند في ذلك إلى ثعــابين مــزيَّنة بالــريش؟ الأخذ بما حذَّر منه دوران، فيما يخص «كاتدرائية مكــسيكو» علــى سبيل المِثال، أفضي إلى تدميرها، لأنَّ أحجار بنيانها كانت في الأصل تماثيل وثنية.

يتحدَّث دوران كما هو واضح عن هنود مسيحيِّين، لكن خطابه يحتشد بذكر الثنائيات التي يُظهِرها على أنها قائمة على التعارُض. فلننظر فيها: ممارساتهم الضالَّة،

والممارسات الدينية المسيحية. أعيادنا وأعيادهم، شعائرهم وطقوسنا، سيدتنا وربَّة وثنــية قديمة... إلخ. على هذا النحو ينظر دوران إلى المسيحيِّين الهنود، أو يشك في كــل تــصرُّف وسلوك صادر عنهم، على أنه احتيال مضاد. ويصعب فَهم الدور الــذي سيقوم به دوران في وسط ينظر هو إلى مكوِّناته على أنها ترفض باستمرار قبول ديانته وثقافته. يتعمَّد دوران تمزيق الآخر ومسخه، فمهما اندمج في المنظومة الدينــية الأخلاقية التي يمثِّلها دوران، فلا يمكن الاطمئنان إليه. لا بد من بقاء ثنائية، يمثِّلها طرف أول هو «الأنا» وطرف مضاد هو «الآخر». إنَّ الأخير هو «ملحق» أو جزء «زائد» يمكن إذا فتُرت مراقبته، و لم يشبع دينيّاً، أن ينقلب لأنه مشبَّع بقيَم روحــية مضادة. لهجة الشَّك والانتقاص تمارس حضوراً مكثَّفاً في خطاب دوران، تكــاد تجعل مهمته مستحيلة، لأن «الآخر» يظهر فيها متواطئاً، مخادعاً، لا يطمئن أبداً إلى إيمانه.

حــضور التقاليد الدينية الهندية في ثنايا السلوك اليومي للهنود يسبِّب إزعاجاً كــبيراً لدوران «الأباطيل والوثنية ماثلة في كل شيء: في مواسم بَذر البذور، وفي مواســم الحصاد، في تشوين الحبوب، بل وفي حَرث الأرض، وفي بناء المنازل، في السهر إلى جانب الموتى الجنازات، وفي حالات الزواج، وفي حالات الموت... إنني أود أن أرى اختفاء وسقوط العادات القديمة كلها في هوَّة النسيان».

خطــاب دوران يتــضمَّن ظاهرة تحاول الاحتجاب والمواربة، إلا أنها سرعان مــا تنفجــر، فتــسبِّب إزعاجاً بالغاً له. إنها ظاهرة التماثُل في البنية العميقة لكل الديانات الهندية من جانب، والديانة المسيحية من جانب آخر. وهذا التماثُل سيثير قلقــه، فــيلجأ إلى شتَّى ضروب التعسُّف في التأويل، دون أن يفلح في استخلاص ســبب مقنع، لأنه ببساطة يجهل نُظُم القرابة الدينية، بل إنه في الواقع لا يعترف بها حــتى لو كان عارفاً بوجودها، لأنه يصدر عن رؤية تقول بأنَّ المسيحية هي الدين البــشري الأكمــل، فــإذا وجدت «ضلالات» تقترب من بعض ممارساتها، فهي مأخوذة عنها وقد مسخت لأهداف تتصل بالإساءة إلى ذلك الدين.

ولأن دوران لا يؤمن إلا بالتفاوُت الذي يفترض أنه بداهة قائمة، فإنه يسعى إلى تقويض الظواهر الدينية الهندية، فبذلك القضاء يمكن أن يلحق الهندي بالإسباني دينــياً وأخلاقــياً. وعلى هذا فوجه التماثُل بين الديانات الهندية، الديانة المسيحية ســيكون مثار قلق، لأنه يطِّرِد في كل شيء: في تقاليد العقاب، والانتماء، القبَلي،

والعائلـــي، والتقسيم الإداري، والملابس، والرقص، والإنتاج الأدبـــي، والألعاب. ولكـــن التماثُل بين العناصر المكونة لتلك الديانات هو الذي يظهر حيرته الكاملة، بـــسبب أنه لا يقر بأنَّ الديانات تطوِّر شعائر متماثلة، لأنَّ المسيحية ذخيرة الشعائر المـــشعَّة علـــى العالَم. وهنا، يلجأ دوران إلى إلحاق كل شيء بأصله «المسيحي»، باحثاً عن الكيفية التي انفصل بها عن ذلك الأصل. من ذلك تخريجاته لنماذج تؤكِّد التطابق في الشعائر، يقول: «كانت لديهم دائماً أسرارهم المقدَّسة الخاصة، وعبادة ربانـــية تتطابق في كثير من النواحي مع ديانتنا» ومثال ذلك المماثلات المشترَكة في عـــيد الفـــصح، والجمعـــة الحـــزينة، وعيد الميلاد، والسلام الملائكي، والتطهُّر، والاعتـــراف، ثم يتعرَّض لكشف أوجُه الشَّبَه: فالوضوء الأزتيكي كالتعميد «لقد اعتبرنا الماء مطهِّراً من الإثم، وفي ذلك لم يُضِل الهنود عن الطريق، لأنَّ الله وضع سِر التعميد في ماهية الماء، والذي نطهِّر به الخطيئة الأصلية» ومن ذلك يقترب إلى غايته الـــتي تقـــوم على تأويل غاية في التعسُّف «لقد قاموا بإجلال الأب والابن والروح القدس، وسمُّوهم «توتا وتوبيلتزين ويولوميتل». وهذه الكلمات تعني: أبانا، وابننا، وقلـــب الاثنين، مع الاحترام كل على حدة والثلاثة كوحدة. ونرى هنا أنَّ هؤلاء الناس كانوا يعرفون شيئاً ما عن الثالوث».

ســـيوقد هذا «الاكتشاف» المذهل في دوران قَلَقاً دينياً، ذلك أنه إذا ثبت الـــتماثُل بين ديانات الهنود والديانة المسيحية، فإنَّ عملية «تنصير» الهنود تصبح باطلـــة بأجمعهـــا، لأنَّ التبايُن بين الديانتين لا وجود له. إذن فكل المقوِّمات التي نهـــض عليها أمر الفتح منذ كولومبوس كغطاء ديني لإلحاق هذه الأرض بالقارة الأُم، وتطهـــير الوثنيين من خطاياهم، ستكون أيضاً باطلة. ولما كان دوران نفسه أوصى محاكم التفتيش بحرمان أولئك المبشِّرين الذين قام الدليل لديهم على التماثُل بين الديانتين – قبل أن يتوصَّل هو بنفسه إلى ذلك – فإنَّ وصيته ستأخذ بخناقه، وتكـــون شاهد إثبات عليه، لأنه انتهى إلى نفس النتيجة التي حذَّر الآخرين من الوصول إليها. ومن أجل حَل هذا التناقُض بين تصوُّراته والواقع الموضوعي الذي يقـــوِّض أُسُسها، يمضي دوران في شبكته التأويلية المتعسِّفة، بطريقة دوغمائية لا يمكـــن تصوُّرها، وذلك ليثبت صحة التماثُل من جانب، ويحمي نفسه وفروضه ونتائجه من جانب آخر. فماذا يفعل؟ وكيف له أن يجتاز هذا الخانق الضيِّق الذي دفعته إليه حقائق التماثُل؟

يلجـــأ دوران إلى تغليب ظنِّه بقرائن، ولكن الخطر في حالته يكمُن في سهولة استخدام قرائنه لإثبات أمر مناقِض للحالة التي يريد إثباتها. ولنتابع كيف يؤوِّل أمر التماثُل. بما أنَّ ذلك التماثُل ثبُتَ وجوده، فليس أمام دوران إلا تفسيره. وهنا يختار تفسيراً، ثم يتخلَّى عنه ويتبنَّى آخر، ويتخلَّى عنه أيضاً، ثم ينتهي إلى تركيب تفسير ثالـــث مـــن التفسيريْن الأوليْن. أما الأول فمؤداه أنَّ الأزيتيكيِّين لا بد وأنهم تلقُّوا تعلـــيماً دينـــياً مسيحياً قديماً، يسوِّغ وجود التماثُل. ويحاول دوران هنا أن يدعم تفسيره بتقديم براهين تُثبته يقول «سألت الهنود عن دُعاتهم القدماء... لقد كانوا في الواقـــع من الكاثوليك. ولما وقفت على المعرفة التي كانت لدى الهنود عن مسرّات الراحة الأبدية والحياة المقدَّسة التي لا بد من عيشها على الأرض لنيل هذه الأشياء، انـــتابني العجب... على أنَّ كل ذلك كان ممزوجاً بوثنيتهم الدموية والبغيضة، التي طمـــست الخـــير. إنني أذكر هذه الأمور لمجرَّد أنني أعتقد أنه كان هنالك مبشِّر في الواقع في هذه البلاد، ترك لهم هذه التعاليم».

وســـيكون التخريج اللاهوتي جاهزاً، فبما أنَّ الهنود «هم أيضاً من مخلوقات الله، العاقلـــة والقابلة للفوز بالخلاص، فإنه ما كان يمكن له أن يتركهم دون مبشِّر بالإنجـــيل» ويصفِّي دوران جدالاته اللاهوتية، فتكون الخُلاصة أنَّ ذلك المبشِّر هو القـــدِّيس تـــوما. وما أن يبلغ تأويله هذه المرحلة، إلا ويُصاب بسُعار البحث عن الحقـــيقة في نسيج الأوهام. فيبلغه أنَّ رسماً للصليب نُقِش على سفوح أحد الجبال، إلا أن الهـــنود لا ينجحون في تحديد ذلك الجبل، الذي يمكن أن ينهض دليلاً على إثبات ما يرغب به دوران. ثم يصل إلى سمعه أنَّ هنوداً في إحدى القرى كان لديهم «كتاب مكتوب بحروف لم يكونوا يفهمونها» فيسارع إليهم، ويصاب بالخذلان إذ يجـــد حسب الأقاويل أنَّ الكتاب أُحرِق منذ سنوات خلت، فيصاب بالجزع «لقد حـــزِنتُ لسماع ذلك، إذ كان من الممكن للكتاب أن يحسم تخميننا بأنَّ ذلك ربما كـــان الإنجيل المقدَّس بالعبرية». وتضطرب قناعات دوران وتتموَّج وسط جملة من الفـــروض الـــتي تفتقر إلى الأُسُس الصحيحة، وينتهي به الأمر إلى الشَّك بالبراهين نفـــسها الـــتي خلُص إليها، وهنا يطوي هذا التفسير، إلا أن شكوكه لسوء الحظ ســـتقوده إلى فروض لا معقولة أخرى ستشكِّل عماد تفسيره الثاني للتماثُل، الذي مؤدّاه أن الشيطان لا بد زيّف روح المسيحية التي بلغت هذه البلاد، وضلَّل الهنود، وأقـــنعهم بديانته «مزوِّراً العبادة الإلهية بشكل يؤدِّي إلى إجلاله كالرب، لأن كل

شـــيء كـــان خلـــيطاً من ألف معتقد باطل» وبعبارة أخرى لدوران نفسه، فإنَّ «الشيطان الرجيم، قد أجبر الهنود على أداء طقوس الدين الكاثوليكي المسيحي بما يتمشَّى مع خدمته وعبادته هو، فتجري بذلك عبادته وخدمته».

وطِـــبقاً لهـــذا التفسير يقوم الشيطان بدور الخديعة، كما عُرِفَ عنه في الأديان كلها، وهنا سيقوم التفسير اللاهوتي بإكمال الأجزاء الناقصة من التفسير الأول الذي طـــويَ أمره. فبما أنَّ الشكوك قائمة حول وصول القديس توما إلى هذه البلاد، وأنَّه لم يـــتم الـــبرهنة على ذلك بأدلَّة مادية. فلا بد من البرهنة على ذلك بأدلَّة لاهوتية. فـــ «الله لا يترك هؤلاء الناس دون مبشِّر بالإنجيل» إلا أنَّ الشيطان قام بدور المضلِّل والمـــزيِّف وعبث بالدين الذي وصل إلى بلاد الهنود بطريقة أو بأخرى، لأنَّ إرادة الله تقـــول بـــذلك. وفي مرحلة ثالثة سيقوم دوران بدمج التفسيريْن مركِّباً منهما تفسيراً ثالـــثاً، بعد أن عجز عن إثباتهما إلا بوصفهما جِدالاً لاهوتياً. وحتى حينما ينتهي إلى هذه النتيجة، فإنَّه سيقع ضحية لقصور البراهين نفسها التي سيقدِّمها هذه المرة.

كـــان تفسيره هذه المرة يقوم على الفرضية الآتية: إنَّ الأزتيك ما هُم إلا قبيلة شاردة من بني إسرائيل، فهُم «من حيث طبيعتهم يهود ينتمون إلى الشعب العِبري، وفي قول ذلك فإنَّ المرء لا يجازف بارتكاب خطأ، وذلك بالنظر إلى أنَّ أساليبهم في المعيشة وطقوسهم وشعائرهم وخرافاتهم ونذورهم ومراوغاتهم قريبة جداً من تلك المميـــزة لليهود ولا تختلف عنها في شيء»(28). فمنذ هذه اللحظة، سيدرس دوران الهنود الأزتيكيين بوصفهم عشيرة يهودية ألقت بها الأقدار خلف المحيط الأطلسي.

واضـــح أنَّ الهـــندي الإنسان غائب عن كل هذه الفروض، فالتماثُل وتأويله سيختزل الهندي إلى نمط غامض محاط من كل جانب بظواهر دينية وصلت إليه إما مـــن مبشِّرين أوائل طمستهم ظروف التاريخ، أو أنَّ الشيطان مارَس غوايته فمسخ الحقـــيقة الدينـــية إلى ضلالات، أو أنَّ تلك الضلالات بقايا من اليهودية، وفي كل ذلك فإنَّ نَسق التماثُل الذي بمقدار ما يوجِّه عمل دوران نحو الاقتراب إلى الحقيقة، فإنه يُبعِد الهندي عنه. سيكون هذا الموضوع هو الذي سيستأثر باهتمامه.

مَارســـت الرغبة فعلها في أكثر التجلِّيات تعسُّفاً، فبما أَنَّ للهندي بُعداً روحياً عمـــيقاً، فـــإنَّ ذلـــك البُعد لا بد أن يكون دخيلاً عليه ورد إليه بطُرُق خفيَّة من مـــصدره الحقيقي من مسيحية «القارة الأُم». ولكن الهندي لم يكن أهلاً للحفاظ علـــى هذا الكنـــز الثمين، فدونيته طمست الأدلة، أو أنه كان من الضعف بحيث

قامـــت غواية الشيطان بتزييف الحقيقة. ولما تعجز البراهين عن كل هذا، يصار إلى اختزال الهندي الأزتيكي إلى فصيلة ضالة من اليهود. أو أولئك اليهود المهمَّشين في الفترة التي كان دوران يجري حفرياته واستقصاءاته اللاهوتية. وحقيقة الموقف فإنَّ رغــبات دوران تعـــارِض حقائقه. الحقائق تقول بالتماثُل، والرغبات تؤوِّل ذلك بطريقة تُبعِد دوران عن هدفه كلما تصوَّر أنه اقترب إليه.

كانَ دوران يريد تنقية الهندي من «رواسبه الروحية» ليتمكَّن منه، ليجعل منه صـــالحاً لنَـــشر مـــسيحية صـــافية. فإذا به يشتبك مع فروض لاهوتية – منطقية مستخلَـــصَة من نَسق ثقافي مختلف، جعلته يُقر بالتماثُل ولكن لا يعترف بأنه خاص بالهـــنود الـــذين، شـــأهم شأن أي شعب آخر، يطوِّرون نُظُماً دينية لا تختلف في جوهرها الاعتباري عن الديانات الأخرى، بل توافقها في المرتكزات العامة. وتلك الفروض أبعدت الهندي تماماً عن الهدف الذي يسعى دوران لتحقيقه، فالهندي عند دوران وفـــريق المؤرِّخين والمبشِّرين والفلاسفة والفاتحين لم يكن إلا عِرق طارئ لا أمـــل في الارتقـــاء به إلى مستوى الإنسان. فإذا برز هذا التصوُّر علىَ حقيقته كما يلمـــس مـــن خطاب الفاتحين الإسبان، تصبح رسالتهم الأخلاقية المدَّعاة في مهَب الـــريح. و لم يستأثِر الهندي بمقام أفضل مما كان عليه في القرن السادس عشر، لقد جُـــرَّ إلى خارج المَدى التاريخي والثقافي والروحي الذي طوَّره عِبر آلاف السنين، وعايـــشه وتفاعـــل معه بوصفه نسقاً ثقافياً خاصاً به. ثم يفاجأ من الفاتحين بتدمير ذلك النَّسق، ويوضَع تحت غطاء مديونية أبدية لنَسق مخالف، يفرض بالقوة والعنف مـــن أجل الوصول بالهندي إلى «جِنان الحرية». فعلاً إَنَّ الكنيسة ظلَّت إلى القرن التاسع عشر تبارِك أفواج العبيد القادمين إلى أوروبا من المستعمرات، في حفل ديني يُطلَق عليه بصورة مفارقة «عماد الحرية»[29].

5. إفريقيا: حِجاب الليل الأسود

1.5. الزنوج: عبيد الطبيعة

تُختـــزَل صورة الإفريقي في خطاب الثقافة الغربية المتمركِزة على ذاتها بدرجة أكثـــر بـــشاعة من صورة الهندي الذي وقفنا على جانب منها في الفقرة السالفة. وســـيكون دليلـــنا هنا في تركيب صورة الإفريقي خطاباً له قوة في خارطة الفكر

البشري وهو خطاب «هيغل» الذي سبق أن فصّلنا وجهة نظره فيما يخص تراتُب الأعراق انطلاقاً من اختلاف المناخ. يقول هيغل إنَّ إفريقيا «ترقد فيما وراء التاريخ الواعي لذاته، يلفُّها حِجاب الليل الأسود»[30]. وثمة صعوبة في فَهم الطابع الإفريقي الخاص، لأنه – كما يقول هيغل – ينبغي علينا حين نشير إليه أن نتخلَّى عن المبدأ الـــذي يصاحب على نحو طبيعي جميع أفكارنا، وهو مقولة الكلية. فالسِّمة البارزة للحـــياة الـــزنجية هـــي أنَّ الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفِعلي لأي وجود موضوعي مثل: الله، أو القانون، اللذيْن ترتبط بهما مصلحة الإنسانِ، وفيهما تحقيق وجوده الخاص.

الإفريقـــي في وجوده العيني الموحَّد، الذي يتَّسِم بالتجانُس والتخلُّف، لم يبلغ بعـــد تلك المرحلة التي يميِّز فيها بين ذاته بوصفه فرداً وبين كلية وجوده الجوهري، بحـــيث أنه يفتقر تماماً إلى معرفة أنَّ هناك وجوداً مطلقاً آخر أعلى من ذاته الفردية. فالرجل الزنجي.. يمثِّل الإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروَّضة تماماً، ولا بد لـــنا إن أردنا أن نفهمه فهماً حقيقياً سليماً، أن نضع جانباً كل فكرة عن التبجيل والأخلاق، وكل ما نسميه شعوراً أو وجداناً، فلا شيء مما يتَّفق مع الإنسانية يمكن أن نجـــده في هـــذا النمط من الشخصية. والروايات الغزيرة والمفصلة التي يرويها المبـــشِّرون تـــؤكد ذلـــك تمامـــاً[31]. الصورة التي يحاول أن يركِّبها لنا هيغل عن الإفريقـــي، تـــستعير كل عناصرها من «الروايات الغزيرة والتي يرويها المبشِّرون» وهـــيغل ســـيحاول الـــبرهنة على صحة تلك العناصر، بإدراجها ضمن منظومته الفلسفية.

يتعـــرَّض هيغل إلى الديانات الإفريقية باعتبارها ديانات سحرية تشكِّل أولى مراحل الوعي الديني كما عرفته الديانة الطبيعية، وهي تقوم على التمائم والاعتقاد بتأثيراتها، وقادهم ذلك إلى أنهم أطلقوا العنان لأنفسهم في «الاحتقار العام للبشرية» هـــذا الاحـــتقار «الـــذي هـــو السمة الأساسية لجنسهم من حيث صلته بالعدالة والأخـــلاق». إذ يصل «انحطاط قيمة الإنسان عندهم إلى درجة لا تكاد تصدَّق، فالطغـــيان لا يُنظَـــر إليه على أنه ظلم، ويُنظَر إلى أكل لحوم البشر على أنه مسألة عاديـــة مسموح بها»، ذلك أن «التهام اللحم البشري يتفق تماماً مع المبادئ العامة للجـــنس الإفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس إلا موضوعاً حسياً، إنه مجرَّد لحم فحسب. وعند وفاة الملوك يُقتَل المئات ويؤكَلون، ويُذبَح المسجونون

ويُبـاع لحمهم في الأسواق. ومن المألوف أن يلتهم المنتصر قلب عدوِّه بعد ذبحه، وكثيراً ما يحدث عند تأدية طقوس السحر أن يقتل الساحر أول مَن يصادفه ويوزِّع جسده على المارة».

ويمـضي هيغل في تأثيث الإطار العام لصورة الإفريقي التي جهَّزه بها المبشِّرون والتي توافِق تصوُّره لتطوُّر العقل البشري من لحظة ولادته الأولى وصولاً إلى تركُّزه في الغـرب، وفـيما هو يدمج تلك العناصر في حركة «جدلية»، يلجأ إلى تسويغ كثير من ظواهر الاستعباد، يقول: استعبد الأوروبيون الزنوج وباعوهم إلى أمريكا، وإذا كـان ذلـك أمراً سيئاً، فإنَّ مصيرهم في بلادهم ذاتها أشد سوءاً حيث توجَد عبودية مطلقة، ذلك لأنَّ المبدأ الجوهري للرِّق أو العبودية هو أن يكون الإنسان قد وصـل إلى مرحلة الوعي بحريته وينحدر بالتالي إلى مرتبة الشيء المحض – أعني أن يـصبح موضـوعاً بغـير قيمة» وكل هذا يحصل، كما يقرر هيغل لأن «المشاعر الأخلاقـية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة. فالآباء يبيعون أبـناءهم، والعكـس صـحيح أيضاً. أعني أنَّ الأبناء يبيعون آباءهم كلما سنحت الفرصة لأولئك أو هؤلاء»[32].

ويلجـأ هيغل إلى تأويل شجاعة الزنوج تأويلاً اختزالياً. كما كان سوَّغ قبل قلـيل أمـر تجـارة الرقيق. ولنتابعه في بيان ذلك «إنَّ السِّمة التي يتميز بها احتقار الإنـسانية عند الزنوج ليست هي ازدراء الموت، بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحـياة. وينبغـي أن نعـزو الشجاعة العظيمة التي نجدها عندهم إلى سمة افتقارهم لاحترام الحياة هذه، التي تدعمها قوة بدنية كبيرة، وهذه الشجاعة تظهر عند أولئك الـزنوج الـذين كـان الآلاف منهم يتعرَّضون بمحض إرادتهم للموت برصاص الأوروبـيين وهم يقاتلونهم. فالحياة لا قيمة لها إلا عندما تتخذ من شيء ذي قيمة هـدفاً لهـا». ومن الواضح أنَّ أقرب تفسير لهذا السلوك، وأكثر واقعية، هو أنهم كانـوا يضحُّون بأرواحهم لأنَّ لهم أهدافاً ذات قيمة. إلا أنَّ فيلسوف «العقلانية المطلَقـة» بفعـل جملة المرجعيات التي توجِّهه في اختزال «الآخرين» كان يركِّب نتائج لا علاقة لها بالأسباب.

يعزو هيغل دونية الإفريقي إلى سبب ديني، فالإنسان ما زال أسيراً للطبيعة و لم ينفـصل وعـيه عـنها رمزياً ليتمكَّن من تشكيل بُعده الإنساني الواعي، هنا فإنَّ «الفتـشية» التي تمثِّلها التمائم الفاعلة تمارس سطوتها عليه، وتحدِّد نمط سلوكه لأنه

يعـــتقد بفاعليتها القصوى. ولكن صحة هذا الرأي تعوزه أدلَّة لا تُحصى، فهيغل يـــنطلق مـــن مـــبدأ الإقصاء والمصادرة والإلغاء مجاراة لفهم معين حول «فلسفة الروح». وكل دين تتجلّى فيه ممارسات وثنية، ولكن هذا لا يعني تعميم الاستثناء علـــى القاعدة. فالديانات الإفريقية طوَّرت، كما يقول أحد المتخصِّصين بالديانات الإفـــريقية، وهـــو «أســـاري أوبكـــو»[33] نظرة خاصة إلى العالَم، تعبِّر عن فَهم الإفريقيين لطبيعة الكون، وطبيعة البشر ومكانهم في العالَم، وطبيعة الله، الذي عُرِف بأسمـــاء محلية مختلفة، وغدا يُدرَك على أنه روح في جوهره، ومن ثم فلم تُضع له أي صوَر أو تشبيهات مادية، وعمَّ الاعتراف به بوصفه خالق العالَم، حافظه ومسيِّره، وأُســـنِدت إلـــيه صفات القدرة والعدل والإحسان والخلود، وانه مصدر كل قوة وقـــدرَة، وله السلطان على الحياة والموت، وهو يكافئ البشر، ولكنه يعاقبهم أيضاً حين يجتنبون سواء السبيل. وكان الله يُعتبَر من نواحٍ كثيرة السيد الأعظم للمجتمع والـــسلطة العليا في كل الأمور. وبشكل عام، فإنَّ الله في المفهوم الإفريقي لا يشبه البـــشر، إذ هو يسمو تماماً على خلقه كله، ولكنه في الوقت نفسه يتدخَّل في أمور البـــشر ويهـــتم بها، ويحفظ خلقه ويصونه، ويساند النظام الأخلاقي، ويعتمد عليه البشر لأنه القادر الأعلى فوقهم، وعلى ذلك فإنَّ الله مستشرِف فوق مدارك البشر ومتابع لأحوالهم في الوقت نفسه.

هذا هو جوهر الديانة الإفريقية، وهو فيما يخص الفكرة الجوهرية، لا يختلف عـــن الـــديانات الأخـــرى، فـــصورة الله ووظائفه شبه متماثلة في جميع الأديان. وأصـــحاب الـــديانات من اللاهوتيين وغيرهم هم الذين يطمسون أوجُه التماثُل، ويـــسلِّطون الضوء على الممارسات الشاذة، لتأكيد فكرهم التطهُّرية المسبقة، وهي أنَّ الدين الذي ينتمون إليه هو الوحيد الذي يتوفَّر على تجهيز بني الإنسان بالتصوُّر الصحيح لكل شيء. والحقيقة فإنَّ هيغل كيَّف المسيحية على أنها «الديانة المطلَقة» وهـــذا قاده إلى استبعاد الديانات الأخرى وإخضاعها لنظام تدرُّجي، تأتي الديانات الإفـــريقية في أدنى موقِع فيه. وهو أمر سبق أن تبيَّن فيما يخص موضوع الديانات الهـــندية في «العـــالَم الجديـــد». وسيظل يمارس فاعليته فيما يخص كل الديانات الأخرى.

كانـــت الديانة الإفريقية، مثلها في ذلك مثل الديانات الأخرى تشكِّل البطانة الداخلية لوجدان الإفريقيين ومشاعرهم، وكانت متغلغلة على أنها روابط تزيد من

تماسكهم، وتمنحهم جانباً من هويَّتهم الذاتية، وتعينَهم في تكوين علاقات اجتماعية فـيما بيـنهم، إلى ذلك فإنها تلعب دور الرابطة القوية التي تحقِّق تلاحم المجتمعات الإفريقية وتزوِّدها بالدعم، والاستقرار، وكانت تساعد البشر في فَهم الحوادث، أو تقـديم تفـسير لها. والتخلُّص من الشكوك والإحساس بالذنب. ولم يعرف الفكر الديني الإفريقي وضعاً جامداً، فحسب أوبكو كانت التغيُّرات تطرأ فيه من جيل إلى جـيل. إذ يضيف كل جيل خبراته إلى التراث الديني والثقافي. ولم تكن توجد آلهة تـتملَّكها الغـيرة فتحرم قبول آلهة أو معتقدات جديدة أو إضافتها. فكانت تظهر مـذاهب ومـزارات جديـدة فيما تضمحل أخرى ويضعف شأنها... ولما كانت الحركة صفة مميَّزة للحياة، فإنَّ التغيُّرات التي كانت تحدث كانت تلقى القبول طالما أنها لا تسيء إلى القيَم الأخلاقية[34].

أجـرى المبشِّرون طمساً ظاهراً للممارسات الدينية الإفريقية الأصلية. أو أنهم بذلـوا جهداً كبيراً من أجل ذلك. فقد كانوا مصممين على القضاء على كل ما لا يوافـق المـسيحية. فأكَّدوا أنَّ الإله الواحد الأحد هو ذلك الذي ورد الكشف عن طبيعته وصفته في الكتاب المقدَّس، وأنَّ ابن الله – يسوع المسيح – هو الوعي الأخير والمخلِّـص الوحيد للبشرية، وأنَّ الكنيسة هي السبيل الأوحد للحصول على النعمة الإلهـية، ولا يمكـن أن يـوجد خَلاص خارجها، وعلى ذلك فقد كان المبشِّرون الأوروبيون يرون أنَّ من واجبهم المقدَّس أن يدخلوا الشعوب جميعاً في حلبة الخلاص والـنعمة الإلهـية. وكانت المسيحية – بوصفها ديانة الفاتحين – يُنظَر إليها على أنها تحـوي سِر منبع قوة الرجل الأبيض لأن المبشِّرين ورجال الإدارة الاستعمارية كانوا يـشتركون في النظـرة نفسها إلى العالَم وينتمون إلى نَسق ثقافي معيَّن. وكان المبشِّر يـسهِّل أمـر الآخر، والإداري يوفِّر إمكانات كبيرة للمبشِّر ولعبَتْ كل الأسباب المتَّصلة بالتبشير والإدارة الاستعمارية دوراً حاسماً في تفكُّك بعض الممارسات الدينية الإفـريقية المـوروثة. فظهـر الغربـي بدينه وقوته هو مصدر السلطة ومركزها. وتـشكَّلت بنية اجتماعية – دينية بسبب الإقصاءات المستمرة للثقافة الإفريقية، وهنا ظهـرت نـزعة التمركُز العِرقي التي قامت بترتيب مختلَف فروع العائلة البشرية في نظـام تصاعُدي للحضارة. يحتل فيها الإفريقيون (الزنوج) أدنى مراتب السِّلم، بينما يحـتل الأوروبـيون (البيض) أعلى هذه المراتب، فاستخدم الكتاب المقدَّس في بعض المـناطق – جـنوب إفريقيا مثلاً – استخداماً خاطئاً لتعزيز المتضمِّنات الاجتماعية

المفترضـــة لداروينـــية زائفة. وقد أسندت هذه النظرية إلى الزنوج بالذات درجة من العقـــم الـــثقافي جعلـــت من الممكن – بل ومن المحتَّم – تفسير تاريخهم وتطوُّرهم الاجتماعـــي في ضـــوء مـــا سُمِّيَ «بالأثر الحامي». وأدَّى ذلك إلى التمييز العِرقي، والفـــصل الحاد بين التجمُّعات السكانية الأوروبية ومثيلاتها الإفريقية، وهذا أدَّى إلى خلق شعور بالنقص لدى الإفريقي واستعداد لفَقد الثقة بنفسه وبمستقبله[35].

وبسبب من قصور الوعي الديني، كما يفترض هيغل، فإنَّ الإفريقي عاجز عن إيجـــاد كـــيان سياسي يُنظِّم شؤون حياته، بل إنَّ طبيعة الجنس الإفريقي «هي من ذلـــك الـــنوع الذي يحول دون وجود مثل هذا التنظيم» ولهذا فإنَّ حياتهم العملية تقـــوم علـــى العـــنف المتبادَل، والأقوى هو الذي يستبد بالأضعف ويوقعه تحت ســـيطرته. ولتأكـــيد هذه النـــزعة الدموية اللصيقة حسب هيغل بالإفريقيين يورِد حكايـــة عـــن امرأة تربَّعت على رأس دولة. لقد «قيل» عنها أنها سحقت ابنها في هاون ولطَّخت نفسها بدمائه. وكانت حريصة على أن يكون تحت يدها باستمرار دَم أطفال مذبوحين، كما «قيل» أنها طردت أو قتلت جميع الذكور، وأمرت بقَتل جمـــيع الأطفـــال الذكور. أما التعصُّب الزنجي فإذا استيقظ فإنه يجاوز حدود كل مـــا يمكن للمرء أن يتصوَّره، وحسب رواية رحّالة إنكليزي، فإنَّ الملوك في بعض البلاد الإفريقية يشنّون حرباً على المدن العائدة لهم، ويسبق ذلك احتفالات مهيبة، ومن مراسيم تلك الاحتفالات أن تُغسَل عظام أُم الملِك بالدم البشري.

ويمـــضي هـــيغل في الاعـــتماد على صيغة «قيل» و«يقال» ورواية الرحّالة والمبـــشِّرين وهو يُصدِر أحكامه القيمية بحَق الإفريقيين الذين يراهم نمطاً عرقياً ثابتاً عنيفاً لا إنسانياً، فالزنجي «يتمسَّك بكل فكرة تطرح على ذهنه، ويحقِّقها بكل قوة إرادتـــه، غير أنَّ هذا التحقُّق يتضمَّن دماراً بالجملة. إنَّ هؤلاءِ الناس يستمرُّون في هدوءِ لفترة طويلة، لكن فجأة تعتمل الانفعالات في نفوسهم، وعندئذ يخرجون عن وعـــيهم تمامـــاً. وما يسبِّب الدمار الذي ينتج عن استثارتهم هو عدمُ وجود فكرة إيجابـــية أو تفكير واعٍ يؤدِّي إلى هذه الاضطرابات، وإنما أدَّى إليها انفعال حماس بدني أكثر منه روحي. وهنا يستعين هيغل بـــ «حكاية» أخرى، فحين يموت الملِك في داهومي تتفكَّك عُرى المجتمع وروابطه، ويدب الخراب والفوضى في قصره بغَير تمييز، وتُذبح كل نساء الملِك (ويبلغ عددهن في داهومي على وجه التحديد 3333 امرأة)، وتبدأ في المدينة كلها مذبحة، إلى جانب السلب والنهب تجاوُز كل حد.

2.5. الرِّق الغربي وغزارة الشعور الإنساني

يقـــدِّم هيغل هذه المعطيات، وغيرها، ليبني عليها خُلاصته في التفاوُت العِرقي مقـــرِّراً دونـــية العِرق الزنجي، ويرصف عناصر تلك الخلاصة استناداً إلى المعطَيات المتناثـــرة التي انتزعها من أقاويل وحكايات مركَّبة من وجهة نظر الأوروبيين[36]. فالشخصية الزنجية تتميز بالافتقار إلى ضَبط النفس. وتلك حالة تعجز عن أي تطوُّر أو أي ثقافـــة، ولهذا كان الزنوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم (= مطلع ق 19) والـــرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوروبيين هي رابطة الرِّق. ولا يرى الزنوج في هذه الرابطة شيئاً مشيناً لا يليق بهم، بل إنَّ الزنوج عاملوا الإنكليز أنفسهم على أنهم أعداء لأنهم بذلوا جهداً كبيراً في إلغاء الرِّق وتجارة الرقيق في بلادهـــم، ذلـــك لأن الملوك ينظرون نظرة بالغة إلى بيع الأسرى من أعدائهم، بل حـــتى رعايـــاهم أنفسهم. ويمكن إذا ما نظرنا إلى الأمور في ضوء هذه الحقائق، أن ننتهي إلى القول بأنَّ الرِّق كان فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج[37].

تكـــشف الـــصورة الـــتي ركَّـــبها هـــيغل للعِرق الزنجي عن طبيعة المصادرة «الفلسفية – المنطقية» التي تفرض نظامها على موضوعها بطريقة متعسِّفة، ولقد نقد «هوركهايمـــر» منهجـــية هيغل بقوله إنَّ هيغل يجعل من المعرفة الشاملة معرفة إلهية مـــستخدماً تلـــك الأداة السحرية التي هي التصوُّر المثالي للمعرفة، ويعفي نفسه من وضع المعرفة في مستوى العلم الوضعي ويميِّز الحَدَث العرضي عن الحَدث الضروري، ويفرز الحقائق ليعارض بعضها، معتبراً إياه حقيقياً وماهوياً، بالوجود «المنحَط».

يتـــيح هذا المفهوم لهيغل أن يضع غائياً أحداثاً لاحقة تاريخياً في صَلب ظروف ســـابقة، وأن يبرِّر الأسباب الحقيقية القليلة الشأن، للأحداث القليلة الشأن بدورها – وهي أسباب لا يمنع نفسه عن معرفتها – بدهاء العقل الذي يستخدم تلك الأحداث كوســـائل[38] ويتجلَّى ذلك الخطر المنهجي الذي أشار إليه هوركهايمر بوضوح عند هيغل في حالة إفريقيا. فالإجراءات المنهجية، لا يمكن لها إلا تعسُّفاً أن تختزل موروثاً عـــريقاً ومتنوِّعاً إلى نمطية ساكنة ومحتقرة ودونية كما فعل هيغل فيما يخص الزنوج. وبمقدار ما يبدو المنهج عاجزاً عن بلوغ أطراف الحقيقة، بمقدار ما يتعرَّى عجز الرؤية التي توجِّه ذلك المنهج. فالكفاءة الأدائية تتقهقر وراء الاختزال السهل. إفريقيا، كما يـــؤكِّد شتراوس «وعاء صهر ثقافي للعالَم القديم، أي المكان الذي انصهرت فيه كل الـــتأثيرات إما لتعود فتغادر أو لتنكفئ، ولكن لتتحوَّل دائماً في اتجاهات جديدة...

فالأنظمـــة السياسية الكبرى في إفريقيا القديمة وإنجازاتها القانونية، ونظرياتها الفلسفية التي خفيت طويلاً على الغربيين، وفنونها التشكيلية وموسيقاها التي تستكشف بطريقة منهجـــية جميع الإمكانات المتوفِّرة عِبر كل وسيلة للتعبير، كلها دلائل على ماضٍ في غاية الخصب»[39].

وبما أنَّ هيغل لم يستطِع أن يخترق منظومة الموروث الإفريقي بأبعادها الروحية والفكرية، وعدَّها ممارسات متصلة بالطبيعة ولا تمنح الكائن البشري امتيازاً إنسانياً، لأنـــه كائن طبيعي نـــزوي ومتعصِّب وعنيف، فمن المفيد أن نمضي مع شتراوس أيـــضاً لاستكـــشاف الأبعاد الرمزية لبعض جوانب الموروث الإفريقي الذي غالباً ما يحكم عليه بأنه أسطوري، فهو يرى أن الأساطير والطقوس ليست كما اعتبرها البعض نتاجاً لملكة خرافية، بل إنَّ قيمتها الرئيسة هي في حفاظها حتى عصرنا هذا وعِـــبر أَشكال مترسِّبة على أنماط من التفكير والمعاينة كانت ولم تزَل صالحة لنوع معـــين من الاكتشافات، التي سمحت بها الطبيعة انطلاقاً من تنظيم العالَم المحسوس واستثماره التفكُّري بصيَغ المحسوس نفسه[40].

وجـــد الفكـــر النظري المجرَّد نفسه عاجزاً عن فَك التداخُلات والتشابُكات المعقَّـــدة لـــبعض ضـــروب التفكير البشري، فلجأ بدل استحداث وسائل منهجية لاستنطاقه وتأويله واستخراج قيَم معرفية منه بناء على درجة التكرار والتواتُر فيه، إلى القفـــز على هذه الشبكة الرمزية الغنية، واختزالها باعتبارها نتاجاً يتصل بمرحلة ما قبل الوعي، ومن ثمَّ يوظِّف هذا الحكم للحَط من شأن الشعوب التي تنتِج بعضاً من تفكيرها عِبر هذه الضروب والممارسات. ويتجلَّى هذا الموقف حيثما كان ذلك الأمر متصلاً بثقافة «الآخر»، وبخاصة إفريقيا.

ولا يخفـــي «أمبو» في تصديره لـــ «تاريخ إفريقيا العام» ضيقه بهذا القصور في النظـــرة إلى إفريقيا والإفريقيين، تلك النظرة التي أشاعتها الدراسات الأوروبية حول هـــذا العالَم «الغامض والعنيف». يقول: لقد ظلَّت الأساطير والآراء المسبَقة بمختلَف صورها تخفي عن العالَم لزمن طويل التاريخ الحقيقي لإفريقيا، فقد اعتبرت المجتمعات الإفـــريقية مجـــتمعات لا يمكن أن يكون لها تاريخ... لأن عدداً من الأخصائيين غير الإفـــريقيين المتشبثين بمسلَّمات معينة ظلوا ينحازون إلى القول بأن هذه المجتمعات لا يمكـــن أن تكون موضوعاً للدراسة العلمية، مستندين في قولهم هذا بصفة خاصة إلى نَقص المصادر والوثائق المكتوبة. ويمضي كاشفاً قصور النظرة إلى الثقافة الإفريقية: إذا

كـــان من الممكن أن تعتبر الألياذة والأوديسا بحَق مصادر أساسية لتاريخ اليونان، فإنَّ كـــل ذلـــك يقابله إنكار كل قيمة للتراث الإفريقي المنقول، الذي يُعتبَر بمثابة ذاكرة تنتظم في نسيجها الكثير من الأحداث التي تميَّزت بها شعوب إفريقيا. اقتصر الاهتمام عند كتابة تاريخ جزء كبير من إفريقيا على مصادر خارجة عن إفريقيا، فانتهى ذلك إلى رؤية لا تكشِف عن المسار المرجَّح لشعوب إفريقيا عبر تاريخها، بل تعبِّر عن رأي الـــبعض في الطـــريق الـــذي لا بد وأن يكون المسار قد سلكه. ونظراً لأن «العصر الوســيط» الأوروبـــــي هـــو الذي كان يتَّخذ في الغالب منطلقاً للدراسة ونقطة للإحالة، فإنَّ أساليب الإنتاج والعلاقات الاجتماعية والنُّظُم والمؤسسات السياسية في إفريقيا لم تكن تدرس إلا من منطلَق المقارنة مع ماضي أوروبا[41].

إنَّ إسقاط منظور مستدرَج من نَسق الثقافة الغربية الحديثة وإشكالياته الدينية والثقافـــية والاجتماعية على نَسق له خصوصيته في كل تلك العناصر، سيؤدي – كما رأينا مع هيغل – إلى تمزيق ذلك النَّسق، واستخراج صورة مشوِّهة للآخر من خلالـــه لأنَّ عناصـــر النَّسق قد فرَّقت، وقطَّعت أوصالها، ثم رُكِّبَت مجدداً بهدف الـــبرهنة علـــى خطأ قضية قُرِّر أمرها قبل الشروع في البحث عن حقيقتها، وهنا تتـــراكم الأخطـــاء، وتفـــتعل التأويلات. كما برهن هيغل على ذلك، فشجاعة الإفـــريقيين ضد الأوروبيين تفسَّر على أنها عدم إدراك لقيمة الحياة. وتجارة الرقيق تكـــون فرصـــة لـــزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج، والواقع فإنَّ تأويل سلوك «الآخـــر» غير الغربـــي، وثقافاته ودياناته وعلاقاته الاجتماعية، شائع في خطاب الثقافة الغربية، ويندرج بوصفه مظهراً من مظاهرها القارة. وهو ما لمسناه في الفقرة الـــسالفة في حالة هنود «العالَم الجديد» ولمسناه في هذه الفقرة في حالة الإفريقيين وسنلمسه في الفقرة الآتية في حالة «الشرقيين».

6. الشرق السحري ولعبة المجاز

1.6. الشرقي: المُبصِر الأعمى

تتـــشكَّل صورة «الشرق» في خطاب هيغل بوصفها مجازاً كبيراً، والنظر إلى «الـــشرق الـــسحري» علـــى أنه «مجاز» متركِّب من الخيال والخُرافة والأسطورة والـــتأمُّل أمـــر معروف وقد ثبَّت أركانه «الاستشراق» في المخيلة الغربية. وهيغل

الـــذي يخضع خطابه لمؤثِّرات الاستشراق وموجهاته ومحدداته، لا يشذ عن القاعدة العرفية التي أُنتِج الشرق طبقاً لإجراءاتها. وما أن يقترب من الشرق، إلا ويبدأ بداية مجازية توافِق طبيعة الصورة التي يرغب في أن يظهر الشرق بها. فيقول: إنَّ الشمس تبـــزغ مـــن الشرق، ولكن الضوء ليس إلا وجوداً مشتملاً على ذاته، أي يوجد بوصـــفه فردية في الشمس. وكثيراً ما يصوِّر الخيال لنفسه مشاعر رجل أعمى يجد نفـــسه «فجـــأة» وقد أصبح مبصراً، فيشاهد البريق الذي يشعه ضوء الفجر، كما يشاهد الضوء المتزايد، والتألُّق المتوهِّج لطلوع الشمس. إنَّ أول شعور له هو نسيان شخـــصيته الفـــردية في هـــذا السناء المطلَق، أي الدهشة التامة. لكن عندما ترتفع الـــشمس تقُل هذه الدهشة إذ يدرك الأشياء المحيطة به، ومنها ينتقل الفرد إلى تأمُّل أعمـــاق وجـــوده الداخلي. وبذلك يحدث التقدُّم نحو إدراك العلاقة بينها. ومن ثم فالإنسان ينتقل من التأمُّل الساكن إلى النشاط الإيجابـــي، وعند نهاية النهار يكون الإنـــسان قد شيَّد بناء أُسُسه في أعماق شمسه الداخلية. وهو حين يتأمَّل في المساء هذه الشمس الداخلية يقدِّرها أعلى بكثير من الشمس الخارجية الأصلية، لأنه الآن يجد نفسه في علاقة واعية مع روحه، وهي لهذا السبب حرة[42].

لـــو توقَّفـــنا قليلاً لتفكيك عناصر هذه «الصورة المجازية» فإنَّ مفهوم هيغل للـــتاريخ يتجلَّـــى من خلالها، وتظهر «المرحلة الشرقية» في مَسار النشاط العقلي البـــشري. فالشرق شلال ضوء شمسي، أما «الشرقي» فهو ذلك «الأعمى» الذي وجـــد نفـــسه «فجأة» مبصراً. فراعه بريق الضوء، واستبدَّت به الدهشة، فنسيَ شخـــصيته الإنسانية الفردية، وظلَّ يتأمَّل شلال الضوء في دهشة وتعجُّب، بحيث غابـــت عنه نفسه والأشياء المحيطة به. فـــ «وجوده» هنا يتحدَّد فقط بالاندهاش الـــذي يربطه بمنظر الضوء المتألِّق. وعليه فإنَّ «الشرقيين» يمثِّلون المرحلة البدئية في كـــل تاريخ. مرحلة الطفولة التي تُذهَل بالعالَم الخارجي، وتقع أسيرة ذهولها. وهي غـــير قـــادرة علـــى فَـــصل ذاتها ومعاينتها لأنها منشبكة مع ذلك العالَم في علاقة اندهاشـــية، أمحت إحساسها بفرديتها. وما أن ترتفع الشمس، إلا وتقل الدهشة، فيبدأ الإنسان التخلُّص من سطوة انفعاله ودهشته فيدرك الأشياء المحيطة به ويدرك نفسه، وتمثِّل هذه الصورة في التاريخ «المرحلة الإغريقية – الرومانية»، إذ فيها ينتقل الإنـــسان مـــن «التأمُّل الساكن إلى النشاط الإيجابـــي». وتنتهي هذه المرحلة عند نهايـــة النهار، إذ تبدأ مرحلة الإنسان الواعي تماماً بفرديته وحريته، والذي أفلح في

خلــق «شمــس داخلية» خاصة به، هي أهم بكثير من «شمس الطبيعة» إنها «شمس الوعــي الداخلــي» الــتي تشع بالحرية على الكون بأجمعه، مثلما تضيء أعماق الإنــسان. تمــثّل هــذه الصورة «المرحلة الجرمانية» حيث تتركّز خلاصة الفكر الإنساني في غرب العالَم.

2.6. ثبات الجوهر الصيني

الــشرقي إذن في خطاب هيغل ما هو إلا أعمى وقد أبصر فجأة فحُكِم عليه إلى الأبــد أن يظل مندهشاً بالصورة العجيبة للضوء الذي داهمه، فشلَّ قدراته، من حــيث أنــه لم يكــن متوقّعاً هذه المفاجأة المذهلة. إنَّ كل ممارسات «العقل» في «المــرحلة الــشرقية» تتراوح بين تأمُّل سلبــي، واندهاش وذهول، وبين انفعال ونـــزق واستبداد. هكذا قدَّر هيغل بداية العقل «الشرقية». وهكذا بدأ «تاريخ الإنــسان» من لحظة اندهاش سلبية قام بها على نحو مفاجئ «شرقي». والواقع فإنَّ فحــص أهمية «المرحلة الشرقية» في نظام هيغل المتدرِّج الصاعد، يثبت أنها لا تعدو أن تكــون بدايــة إجرائية، شأنها في ذلك شأن كل بداية. لأن هيغل حكم على «الــشرقي» بالثــبات والسكون والذهول الدائم. ولهذا فإنه يستخدم صيغة الأمر والمصادرة، حينما يبدأ برسم تاريخ العقل، قائلاً إنَّ التاريخ ينبغي أن يبدأ في آسيا، في أقصى الشرق الآسيوي، حيث الصين التي يجب أن يبدأ بها التاريخ، وأول حكم يــصدره بحَــق الصين، هو «ثبات الجوهر الصيني» فهي باقية على حالها منذ فجر الــتاريخ إلى الآن دون تغــيير، وعلَّــة ذلك أنَّ «التعارُض بين الوجود الموضوعي والحــرية الذاتــية غير قائم فيها» ولهذا «فقد استبعد كل تغيير وبقيت (= الصين) شخــصية ثابتة ساكنة تعاوِد الظهور باستمرار لتحل محل ما كان ينبغي أن نسمِّيه تاريخاً حقيقياً»[43].

تتخلَّل الصورة التي يضعها هيغل للصين مجموعة من الأمثلة التي تختزل الصين في النهاية إلى نمط يطابق الهيكل العام للمرحلة الشرقية عموماً. وتلك الأمثلة المنتقاة من مشهد تاريخي عريق وواسع، توظَّف في اتجاه معين، لإثبات فرضية هيغل حول الــسكون والخمــول الذي يتَّصف به الشرقي، ويخلص إلى أنَّ «شخصية الشعب الــصيني في جوانــبها المخــتلفة والسِّمة التي يتميَّز بها هي أنه كان بعيداً عن كل مــا يــتعلق بالــروح، أي عن الأخلاقيات الحرة، الذاتية منها والموضوعية، وعن

الوجدان، عن الجانب الباطني للدين والعِلم والفَن الجدير حقاً بهذا الاسم. وإذا كان الإمـــبراطور يتحدَّث إلى الشعب باستمرار بجلال ورقَّة وعطف أبوي، فإنَّ الشعب ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ مشاعر الذاتية، فهو يعتقد أنه لم يولَد إلا ليجر مركبة الـــسلطة الإمبراطورية. ويبدو لأفراد الشعب العِبء الذي ينوء به كاهلهم، وكأنه قدَرهم المحتوم، ولا يبدو لهم أمراً مزعجاً أن يبيعوا أنفسهم كعبيد، وأن يأكلوا خبز العـــبودية المُـــر، أما الانتحار، كعملية انتقامية، والتخلي عن الأطفال وتركهم في العـــراء فهي عادات مألوفة، وأشياء تحدث يومياً، وتدل على مبلغ ضآلة الاحترام الذي يكنُّونه لأنفسهم كأفراد وكبشر بصفة عامة»[44].

هيغل في اختزاله الصينيين إلى هذه الصورة السلبية، يوقِف مسار التاريخ الذي يـــؤمن هو بتطوُّره، ويستعيد صورة مشوَّهة للصين أشاعتها المعلومات المبتسرة عن هذه البلاد منذ أيام الرومان. فقد كان التصوُّر الروماني بأن الصينيين مجموعة بشرية غريبة الأطوار والعادات، وهم لا يعرفون الحرب والسلاح، ويعمِّر الفرد فيهم مائتي ســـنة، وقـــد دمجـــت هذه المعلومات المضلِّلة بالأخبار المتناثرة التي أوردها الرحّالة ماركـــو بولو – وهو بالمناسبة أحد مصادر هيغل عن الصين كما يشير إلى ذلك – تلـــك الأخـــبار التي أشاعت في الغرب منذ القرن الثالث عشر تصوُّراً سحرياً عن الـــصين. مـــنها مـــا أورده بولو من أنَّ «قبلاي خان» كان يصدِر أوامره اليومية للشمس بأن تُشرِق[45] وغير ذلك كثير مما دخل في تضاعيف خطاب هيغل، فأنتج صورة رغبوية للصينيين.

3.6. الهند: مملكة الحلم الأبدي والتورُّط الماركسي

الهـــند هـــي الأخرى تنتظم في مخيلة هيغل بوصفها لوحة رومانتيكية ملتبسة المكـــونات وغـــير واعية بذاتها، إنها مثال السكون والجمود المقدَّر له أن يظل على حالة لا تغيير فيها، وكأنها لوحة منتزعة من المشهد العام لغياب الوعي البشري. إنها «بلـــد الشوق والحنين، لا تزال تبدو أمامنا بوصفها مملكة العجائب، عالَماً ساحراً جذاباً» وإذا كانت الصين تخضع للمبدأ الأبوي البطريركي الذي «يحكم شعباً من القاصـــرين الذين يقوم القانون المنظم والإشراف الأخلاقي للإمبراطور بالنسبة لهم مقـــام قـــرارهم الأخلاقي» فإنَّ الهند صورة مكتملة لمثالية الوجود المعبَّر عنه بخيال يفتقر إلى التصوُّرات والمفاهيم المحددة، لأنها تنتج كل شيء على أنه خيال محض لا

ينطوي على معرفة معيَّنة، والفكرة التي يمكن بصعوبة استخراجها من ذلك الخيال، ما هي إلا ملازم عرضي، وإذا مُخِضت تلك التصوُّرات الخيالية، فلا تنتج منها إلا صورة شاحبة لإله في غمرة أحلامه، ولا يمكن إرجاع تلك الأحلام إلى ذات فردية واقعية لها شخصيتها المميَّزة والمحدَّدة، إنما هي أحلام تحيل على الروح المطلَق غير المحددة والهائمة في ضباب التخيُّلات.

الهند كما يراها هيغل تعيش حالة حلم متصلة، ويصعب الحديث فيها عن حرية أخلاقية باطنية، فالتميُّزات السائدة هي فقط تلك الخاصة بالأعمال والطبقات، بسبب ما يصطلح عليه بـ «الطبقات المقفلة» التي لا توفِّر أية إمكانية لتحقيق أي نوع من الحرية الذاتية. وهذا يؤدي إلى أنَّ الوضع الأخلاقي عند الهنود من «أكثر الأوضاع انحطاطاً وفساداً» فـ «الخداع والمَكر هما الخاصيتان الأساسيتان للرجل الهندي، فالغِش والسرقة والسلب والاغتيال، هي بالنسبة له أمور عادية مألوفة تكمُن في عاداته وأعرافه» وعلى هذا فإنَّ التقارير الإنكليزية التي يعتمد عليها هيغل، تظهر الهنود على أنهم «طماعون، مخادعون، شهوانيون».

هذه التمظهُرات البشعة إنما هي تجليّات للروح الهندي، الذي يصفه هيغل بأنه «حالة ذهنية حالمة، وتصوُّر خيالي، أي وجود ذائب عارِض من الذات. والموجودات تنحلُّ أمامه إلى صوَر غير حقيقية وإلى أمور لا حدود لها» فالحياة الهندية إن هي إلا «خرافة» لأنّ «كل شيء عند الهندي أحلام وعبودية لهذه الأحلام. فحالة الفناء، أي التخلي عن كل عقل وكل أخلاق ذاتية لا يمكن أن تأتي إلى شعور إيجابي ووعي بذاتها إلا بواسطة الغلو في خيال جامح لا حَد له، حيث تجد راحة واستقراراً، مثل الروح القفر، ولا تستطيع أن تُدرِك نفسها، ولكنها لا تجد المتعة إلا على هذا النحو، وذلك مثل إنسان منحط دائماً جسماً وروحاً، يصبح وجوده غامضاً، فيجد كلاًّ مملاًّ لا يُطاق فينساق عن طريق الأفيون فقط إلى خَلق عالَم من الأحلام، وإلى خَلق النعيم الهذياني»[46].

الصورة المتكسِّرة من الداخل للهند كما رُسمت أغرت كثيراً من المفكرين والفلاسفة للتورُّط في أحكام اختزالية تنفي عن جنس الهنود أية خصيصة إنسانية واعية. وإلصاق خاصية الحلم الأبدي فيهم كما ظهرت في خطاب هيغل، يدل على شحَّة النظرة الموضوعية تجاه الآخر، والانطلاق من علٍ لمعاينة الآخر على أنه نمط جاهز للوصف دون الحاجة للاقتراب إليه، وفحص ديناميكيته الذاتية الداخلية،

والهـــروب إلى الأمـــام تجنُّـــباً لبَيان العجز في تقديم تحليل موضوعي مهما كانت أحكامـــه. ولا يتفـــرَّد هيغل في ذلك، إنما ينتظم في هذه الرؤية مفكِّرون آخرون. فمـــاركس يكتب في منتصف القرن التاسع عشر عن الهند مستعيداً على نحو شديد الصلة ماهية الرؤية الهيغلية.

وإذا كـــان هـــيغل يرى أن العقل الغربـــي هو القادر على اختراق سكون الآخـــر، فـــإنَّ ماركس يرى في التورُّط الإنكليزي في الهند، «أداة تاريخية» لتغيير البنـــيات الاجتماعية في ذلك الشرق الغاطس في الظلم والاستبداد. ومع أن ذلك التغيُّـــر قد يسبِّب انكسارات وجروحاً، فإنَّ مسار التقدُّم واطّراده وحتميته يفرض أن تـــتهدَّم التشكيلات المعيقة لذلك التقدُّم، لينطلق العالَم في مساره الصاعد دون عثـــرات. يقـــول مـــاركس «مهمـــا تكن رؤية هذه الكوكبات من التنظيمات الاجتماعـــية البطريركية النشيطة والمسالِمة جارحة للشعور الإنساني وهي تتفكَّك وتـــنحلُّ إلى عناصـــرها الحـــركية، ويلَقى بها إلى بحر من الآلام والعذابات، بينما أعـــضاؤها الفـــرادى يفقـــدون في الوقت نفسه شكل حضارتهم القديم، ووسائط معيشتهم، فإنه يجب أن لا ننسى أن هذه المجموعات القروية الرعوية، رغم مظهرها المـــسالِم وغـــير المـــؤذي، قد كانت على الدوام الأساس المتين الذي ينهض عليه الطغيان الشرقي، وإنها حصرت الذهن البشري ضمن أضيق نِطاق ممكن، محوِّلة إياه إلى تلـــك الأداة الليِّنة للتطيُّر، مستعبدة إياه لقواعد تقليدية معترَف بها، حارمة إياه مـــن كـــل عظَمة ومن جميع الطاقات التاريخية... صحيح أنَّ دوافع إنكلترا حين فجَّرت الثورة الاجتماعية في هندستان لم تكن سوى أحط المصالح وأسفهها، ولكن ذلك ليس بيت القصيد. إنَّ بيت القصيد هو ما إذا كان في مقدور الجنس البشري أن يحقِّق مصيره دون ثورة أساسية في الحالة الاجتماعية السائدة في آسيا؟ وإذا كان الأمـــر كذلك، فقد كانت إنكلترا كائنة ما كانت جرائمها، الأداة غير الواعية التي استخدمها التاريخ في إحداث تلك الثورة»(47).

ينبغـــي قـــراءة نَـــص ماركس على أنه ينطوي على مقاصد مزدوجة وأحياناً متناقـــضة، ماركس هنا يماثل هيغل، فهو يختزل الحقيقة التاريخية ويطمس أهميتها في ســـبيل إثبات صحة التصوُّر النظري العام. فهو ينطلق من الفكرة التي أشاعها منهج الـــوحدة والاستمرارية القائلة بغائية التاريخ واطراده، وبما أنَّ ماركس يؤمن بمضمون تلك الفكرة، وتعد فلسفته أكثر تجلياتها وضوحاً في تفسير حركة التاريخ والمجتمع من

مرحلة معينة إلى نهاية محددة، فإنه سيسوغ أي فعل يُسهِم في تحقيق تلك الفكرة. إنه يتَّفق مع هيغل على سكونية العالَم الهندي وثباته. ويشاركه أنه بحاجة إلى أن يخترق لبَث الحيوية فيه، واستبعاد النسيج الحلمي الذي يسبح فيه. ويرى أنَّ السبيل الوحيد لتهديم تشكيلة السكون هو «ثورة اجتماعية». ولما كان السكون استبدَّ بالهند، فإنَّ دخول قوى استعمارية أجنبية مثل إنكلترا يُعَد عملاً مسوغاً باعتباره آلة تدشن الطريق للمسار الغائي الذي يسلكه التاريخ، وبما أنَّ أي تدخُّل سيحدث تغيُّرات مؤلمة وجارحة للشعور، فإنَّه لا بد من قبول هذه التضحية الصغيرة من أجل تحقيق الهدف الأكبر للبشرية، وهو إزالة أحد عوائق تقدُّمها والتسريع في تحقيق التقدُّم المنشود، فكل فعِل طارئ (كالجرائم الإنكليزية، والمصالح المنحطَّة) يُغتفر بإزاء الوصول إلى هدف نبيل. ماركس يوارب في خطابه، فهو يسعى لامتصاص النقمة المنتظَرة التي سيثيرها وذلك من خلال تصوير الآلام الناتجة عن التدخُّل الإنكليزي في الهند، قبل أن يعلن أن ذلك جزء من هدف تاريخي سامٍ، والنتيجة أنه لا بد من تهديم النَّسق الثقافي والاجتماعي الذي يحول دون اطراد التاريخ، بمعولٍ إنكليزي.

ويذكِّر هذا النص بآخر لهيغل سبق أن وقفنا عليه فيما يخص إفريقيا، وفيه يقرر أن تجارة الرقيق الغربية كانت فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج، فالنصان متماثلان في المضامين المترشِّحة عنهما، إذ هما يسوغان فعلاً لا أخلاقياً بحجة أنه يبرهِن على صدق منظورهما الفلسفي. ومن المفيد أن نردف نَص ماركس بنَص آخر يحذو حذوه تماماً وهو لـ «أنجلز» ويظهر التماثُل بينهما تماماً، بحيث أنَّ كلاً منها يطابق الآخر غاية في المطابقة وكأنهما يصدران عن كاتب واحد، ولا يختلفان إلا في أنَّ الأول يكتب عن الاحتلال الإنكليزي للهند، فيما يكتب الثاني عن الاحتلال الفرنسي للجزائر، وقد كُتِبا في حقبة واحدة من تطوُّر الفكر الماركسي الذي يُعَد ماركس وأنجلز معاً أصحابه الأكثر شرعية(نَص ماركس عن الهند كُتِب عام 1853 وكُتِب نَص أنجلز حول الجزائر في عام 1847). يقول أنجلز «إنَّ فَتح الجزائر واقعة مهمة وموائمة لتقدُّم الحضارة، وما كانت قرصنات الدول البربرية لتتوقف إلا بفتح تلك الدول (= الجزائر). وبعد كل حساب فإنَّ البرجوازي المعاصر، مع الحضارة والصناعة والنظام والأنوار التي يحملها على كل حال، لأفضل من الولي الإقطاعي، أو اللص قاطع الطريق ومن الطور الهمجي في المجتمع الذي ينتميان إليه»[48].

تحلـــيل نصَّي ماركس وأنجلز حول الهند والجزائر يكشف أنهما يُرجعان للرجل الأبـــيض الذي يمثله في الحالة الأولى الإنكليزي وفي الحالة الثانية الفرنسي مهمة نشر الحــضارة وإحداث الثورة المنتظرة، وأنهما بالمقابل يختزلان الهند والجزائر إلى طورين تاريخـــيَّين بدائيَّين معارضيْن بأنساقهما الثقافية والاجتماعية (= التنظيمات الاجتماعية البطريـــركية القـــروية الـــرعوية في الهند، والولي الإقطاعي، واللص قاطع الطريق في الجزائـــر) لحتمـــية الـــتطوُّر والتقدُّم، وفي ضوء ذلك يسوغ أي عمل حتى ولو كان احـــتلالاً استعمارياً القضاء على تلك الأنساق المختلفة، لأن ذلك، بحسب تعبير أنجلز يـــوائم تقـــدُّم الحضارة، وبتعبير ماركس يندرج في أسباب الثورة. نريد من كل هذا التأكيد على أنَّ كثيراً من المفكِّرين الذين يدرجون عادة على أنهم «أصحاب فلسفات إنسانية عظيمة» - وقد اخترنا للتمثيل هيغل وماركس وأنجلز - لم ينجوا من النظرة العرقية المتعصِّبة والضيقة، ونظروا إلى الشرق من منظورات استشراقية، أنتجت الشرق على انه عالَم ثابت ونمطي. ويُثار جدَل حول الماركسية في هذا الموضوع، فماركس نفسه لم يتحفّظ على الاجتياحات الأوروبية للشرق باعتبار أنها تفضي إلى دمار البنى التقلـــيدية القائمة والتي تحول دون أن يأخذ التاريخ مجراه الطبيعي، ومن هذه الناحية أشاد بالجانب الإيجابـــي للتوسع الاستعماري في الشرق[49].

حول هذا الموضوع المثير للجدل اندلع سجال بين إدوارد سعيد وصادق جلال العظـــم، ذهـــب الأول إلى أنَّ ماركس في رؤيته للشرق كان منساقاً وراء الصورة النمطـــية التي شكَّلها الاستشراق إلى الحد الذي ذهب فيه إلى أنَّ الشرقيين يتَّصفون بالعجز، وهم غير قادرين على تمثيل أنفسهم، وتدعو الحاجة لأن يظهر مَن يمثِّلهم[50]. فـــيما ذهـــب الـــثاني إلى أنَّ الاستـــشراق لم يؤثِّر في ماركس، إنما هو قام بتفسير التحـــرُّكات التاريخـــية الكبيرة من خلال القوِى الصاعدة، والصراعات الاجتماعية، والتنافُـــرات الاقتصادية، والتناقُضات المصلحِية، والحركات السياسية، والنـــزاعات الطبقـــية، والشخـــصيات القـــيادية إذ كان ماركس يُضفي على هذه العناصر دوراً مـــزدوجاً هو دور أدوات التدمير ودور الإحياء في الوقت نفسه[51]. إلى ذلك ذهب «غويتسولو» إلى أنَّ الماركسية عممت فيما يخص الشرق الصورة النمطية المعروفة في الغرب عن الشرق بفِعل الاستشراق، دون أن تتمكَّن من تقدير أثر البنيات الفاعلة في الـــشرق مـــثل الـــدين والقرابة فـــ «نصوص ماركس وأنجلز حول ما يُسمَّى اليوم «العالَم الثالث» مشبَّعة بالفِعل بصوَر نمطية صنعها المستشرقون الفرنسيون»[52].

البراهين النصية الماركسية حول الشرق لا تترك مجالاً للاجتهاد في هذا الموضوع، مع الأخذ بالاعتبار أنَّ تلك النصوص تندرج في سياق منظور فِكري – فلسفي يسعى إلى تقــديم تفسير لموضوع تاريخي خاص بقانون الحتمية التاريخية، وهو القانون الذي يحكــم الفلــسفة الهيغلية والماركسية على السواء، إلا أن الآثار المترتِّبة على الاختزال الــذي ينتج عن تلك التحليلات، سيجعلها تندرج لا محالة في صَلب الفكر المتعصِّب والمتمركِــز حول نفسه. وماركس كان له أكثر من موقف في موضوع الشرق، وفي كل تلك المواقف كان يصدر عن رؤية تفترض ثنائية متناقضة: شرق خامل وتقليدي وغرب حيوي وثائر، الأول طوَّر منظومة بنى وقيَم تحول دون أن تنتظم الإنسانية في مــسارها الحتمــي، والثاني طور منظومة بنى وقيَم تدفع بالإنسانية إلى ذلك المسار. والطريف أن ماركس اعتبر «القسطنطينية» هي الحَد الفاصل بين الشرق والغرب. أو «الجــسر الذهبــي المنصوب بين الشرق والغرب». فبقاء القسطنطينية (عاصمة الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر)، يعني بقاء الاستبداد. واستسلامها يعني فتح الطــريق أمام الحضارة الغربية، تلك الحضارة التي يقول ماركس أنها «كالشمس لا تستطيع أن تستكمل دورتها حول العالَم دون أن تمر في هذه النقطة»[53].

وقفنا على المساهمة الماركسية فيما يخص الشرق، لأنَّ موضوع الهند هو الذي فجَّر هذه «القضية الخلافية». والحقيقة، فإنَّ الخلاف نشأ حول هذا الموضوع ليس لأنَّ مــاركس وأنجلــز لم يختزلا الشرق إلى صورة توافق تماماً الصورة المبتسَرة التي أشــاعتها الأدبيات الاستشراقية، فهذا الأمر ثابت من النصوص التي أوردناها من قــبل. إنه نشأ حول غاية المساهمة الماركسية في هذا الموضوع، ففيما يرى فريق أنَّ مــاركس كان يجاري آلية الفكر الغربــي في تركيب صورة مشوِّهة الآخر، دون الــسعي لــتفحُّص حقــيقة العناصر المكوِّنة للصورة الحقيقية، يرى فريق آخر، أنَّ مــاركس إنما كان يقوم بعملية تفسيرية لمسار ظاهرة التقدُّم البشري، وأحكامه هنا تكتسب دلالتها من السياق العام لفكرة التطوُّر. ولا يُراد إصدار حُكم قيمة مباشر في موضوع الشرق والشرقيين.

4.6. فارس: بذرة زرادشت التاريخية

قــرِّر هيغل أن فارس هي ميدان الارتباط بالتاريخ، ذلك «إنَّ الفرس هم أول شــعب تاريخــي» وفارس على نقيض الصين والهند تماماً. ففيما تظل الصين والهند

علـــى سكونهما تديمان الوجود الطبيعي الخامل منذ القِدَم إلى الآن، فإنه في فارس يظهـــر التاريخ، بسبب ذلك النور الذي يُشرق لذاته، ويضيء ما حوله، لأن نور «زرادشت» ينتمي إلى عالَم الوعي أو الروح وهي محكومة بعلاقة متميِّزة عن ذاتها، إذن فـــإنَّ مبدأ التطوُّر يبدأ بتاريخ فارس، ومن ثم فإن ذلك يشكِّل البداية الحقيقية لـــتاريخ العـــالم، لأن الاهتمام العام للروح في التاريخ هو بلوغ المحايثة اللامتناهية للذاتية ووصول النقيض المطلَق إلى التوافُق أو الانسجام الكامل[54].

إنَّ «المـــبدأ الفارسي» تتجلَّى فيه الوحدة إلى درجة أنها تتميَّز عن مجرَّد ما هو طبيعي. إنها النور المجرَّد البسيط الذي هو في حقيقة الأمر نقاء الروح، أي هو الخير، وهـــو نـــوع من السمو والتحرُّر مما هو طبيعي. بعبارة أخرى فإن هذا المبدأ يحقِّق علاقـــة بـــالخير المجرَّد الذي يرمز إليه النور، بوصفه شيئاً موضوعياً يقبله بإرادته، ويحترمه ويعمل به، ويستطيع الجميع الاقتراب إليه، والذي يمكن أن يصل فيه الكل إلى مـــرتبة القداسة، وعليه فالوحدة تصبح، لأول مرة، مبدأ وليس رابطة خارجية لـــنظام بغير روح، وبما أنَّ كل إنسان يشارك بنصيب في هذا المبدأ فإنه يحقِّق للمرء قيمة ذاتية[55].

قـــصد هـــيغل بـــ «فارس» كل تلك الشعوب التي تستوطن مناطق مترامية الأطـــراف تشمل بلاد الشام، والعراق، ومصر، وأرمينيا، وآسيا الصغرى، وإيران، وتندرج الحضارات الأشورية، والبابلية، والميدية، والمصرية، وجميع الحضارات التي عـــرفت في هذه المناطق تحت هذه التسمية، إلا أنَّ هيغل يتجاوز خصب التنوُّعات والاختلافات في هذه الحضارات المتعاصرة أو المتعاقبة، ويغلِّب العنصر «الفارسي» المحض اعتماداً على تعاليم زرادشت، فيؤكِّد أن الروح الفارسي على خِلاف الروح الصيني والهندي تنبثق من الوحدة الجوهرية للطبيعة، ثمة هنا خلو تام منِ المضمون لم يحدث فيه الانفصال والتمايُز، حيث لا نجد للروح بعد وجوداً مستقلاً لذاته يتخذ وضـــع المقابلـــة للموضوع، و«شعب فارس» بلغ مرحلة الوعي، فلا بد أن تتخذ الحقيقة المطلَقة شكل الكلية، أي شكل الوحدة التي اتخذت موضوعاً، فأصبح روح فـــارس هو الوعي بماهية هذا الوجود الكلي. الديانة الفارسية ليست عبادة أوثان، وإنما عبادة الكلي لذاته، وهيغل يقصر هذا الوصف على شعب «الزند» فقط الذي يمـــثل عـــنده «العنصر الروحي الأعلى في الإمبراطورية الفارسية». أما الأشوريون والبابليون الذين يدرجهم ضمن فارس، فإنهم يمثلون «العنصر الخارجي» أي عنصر

الثـــروة، والترف، والتجارة. ومع أن الإمبراطورية الفارسية امتدت للسيطرة على أُمم كثيرة، إلا أنها «تركت لكل أمَّة طابعها الخاص».

ويفصِّل هيغل في أحوال «المحميَّات الفارسية» مثل سوريا ومصر، فيقول عن الأولى، ويعـــالج ضـــمناً مـــا يتـــصل بالبابليين، والفينيقيين، إن أبرز ما تتصف به حـــضاراتها هو اتصالها الشديد بالطبيعة. أما «اليهود» فقد تقدَّموا خطوة فتخلَّصوا بذلك من تحديد الطبيعة، وانتقلوا بدلالة «العهد القديم» إلى النتاج الخالص للفكر، إذ يظهـــر التصوُّر الذاتي في مجال الوعي، ويطوِّر الجانب الروحي نفسه بشكل حاد ضـــد الطبـــيعة، وضد الاتحاد معها، وقد تجلَّى ذلك من خلال «يهوه» الذي هو الـــواحد الخالص[56]. ورغم ذلك فإن تاريخ اليهود يتَّسم بالانغلاق ويفسده نقص الثقافة وظهور الخرافة، كما أنَّ المعجزات تعتبر سمة مفسدة لتاريخ اليهود، لأنه طالما أن الوعي العيني ليس حراً، فإن عينية الإدراك لا تكون حرة هي الأخرى. صحيح أن الطبيعة لا تؤلَّه لكنها لم تُفهَم بعد.

خلص هيغل إلى أن الجوهر التاريخي لفارس هو الذي أدَّى إلى زوالها، فلم تبقَ منها إلا الأطلال. ولما كانت مصر حسب تقسيم هيغل جزءاً من فارس، فإن مصر هـــي التي قامت بتوحيد العناصر التي كانت متناثرة في المملكة الفارسية. وفي هذا الـــسياق يعتبر أبو الهول رمزاً للروح المصري، فالرأس البشري الذي يبرز من خلال جسم الحيوان يعرف الروح على نحو ما تبدأ في الانبثاق من جانب الطبيعة، منتزعة نفـــسها من هذا الجانب ومتأمِّلة ما حولها من حرية دون أن تحرِّر نفسها تماماً من القيود التي فرضتها عليها الطبيعة. والصروح التي لا نهاية لها التي خلفها المصريون، نـــصفها تحت الأرض ونصفها الآخر في الهواء، والأرض المقسَّمة إلى مملكة للحياة ومملكـــة للمـــوت، كل ذلك يكشف أن الروح تشعر أنها مكبوتة وأنها تعبِّر عن نفـــسها في إطار حسِّي فقط. تاريخ مصر مملوء بأعظم قَدر من المتناقضات، فلقد اختلط الجانب الميثولوجي بالجانب التاريخي.

وكـــان القـــدماء ينظرون إلى مصر بسبب تنظيماتها الحكيمة على أنها نموذج لوضـــع أخلاقـــي حقيقـــي، فهـــي مثَل أعلى على غِرار المَثَل الأعلى الذي حققَّه فيـــثاغورس في جماعته الصغيرة المنتقاة، والذي تخيَّله أفَلاطون بطريقة أكبر، وعلى نطاق أوسع. ولكن في المُثُل العليا التي من هذا الطراز لا يوضَع اعتبار للعاطفة. إن الـــدين المـــصري ينطوي على ظواهر مدهشة وعجيبة، فهو خلاصة دمج العنصر

الإفريقـــي بالنقاء الشرقي في البحر الأبيض المتوسِّط. ولكن بهدف تحقيق موضوع ذاتي، إنها المتانة الإفريقية مع الدافع اللانهائي للتحقُّق الموضوعي في ذاته. لكن الروح لا تزال تحمل على جبهتها عصابة حديدية لدرجة أنها لا تستطيع أن تصل إلى وعي ذاتي حُـــر لماهيتها في الفكر، وإنما تنتج ذلك فقط على أنه مشكلة أو عمل واجب، وعلى أنه لغز لوجودها[57].

الروح المصري منكفئ على نفسه ضمن حدود تصوُّرات جزئية، ومنحدر حتى درجـــة حيوانية في تصوُّراته، إلا أنه يحاول الخروج من هذا الطوق، من صورة جزئية إلى أخـــرى، و لم يحدث أن ارتفع هذا الروح إلى مرتبة الكلي. فهو روح أعمى، وما ينبغـــي علـــيه عملـــه، هو أن يدرك الكلي الحر في ذاته. ذلك ما عجز عنه الروح المصري، و لم يكن ممكناً لأحد القيام بهذه الخطوة الجبارة إلا اليونانيون بسبب الروح الحرة المرِحة لديهم، لقد أنجزت المهمة على خير ما يرام في أرض الإغريق، وما عجز الروح المَصري عن تحقيق ذلك إلا لأنه جزء من الروح الشرقي الذي يظل في أساسه يقـــوم علـــى مبدأ دمج الروح بالطبيعة. ذلك الفصل أنجزه اليونانيون، وسلم هؤلاء صولجان السلطة والحضارة للرومان، والرومان أوصلوا كلّ هذا للجرمان[58].

7. التمركُز العِرقي: منظومة القيَم وتدمير الأنساق الثقافية

طـــبقاً للـــنظام التراتُبـــــي الذي وضعه هيغل - وغيره من أصحاب نظرية التمركُـــز العِرقي - للشعوب ثمة حَد فاصل بين نمطين من بني الإنسان، نمط دوني، ومـــنحط، ووضيع لا معنى لحياته، لأن تلك الحياة فِعل غير تاريخي، ونمط متفوِّق، وذكـــي، ورفيع، وسامٍ، وهذا الأخير ينبغي أن ينسب إليه الفضل في إعلان ولادة الـــتاريخ الإنساني. لأنه انفصل عن الطبيعة العمياء، وبدأ وعيه بها وبنفسه يظهر إلى الوجـــود. يندرج في هذا النمط عِرق متَّصل بكل تنوُّعاته يبدأ باليونان، فالرومان، فالجـــرمان الـــذين هم زبدة مخاض التاريخ، أما النمط الأول، فيتركَّب من أعراق بدائـــية، لم يأتِ هيغل على ذِكر بعضها مثل سكان الأمريكيتين الأصليين، باعتبار هـــشاشتهم، وذَكـــر الإفـــريقيين في سياق قدح مفعَم بالتعصُّب(باستثناء إفريقيا الشمالية، التي يسميها بـــ «إفريقيا الأوروبية» ويقول: كان من الواجب ربط هذا الجزء من إفريقيا بأوروبا، ولا بد بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيون أخيراً جهوداً ناجحة في هذا الاتجاه. فهو يبدو متجهاً نحو أوروبا)[59].

وحيـــنما وصـــل إلى ذِكر الآسيويين، قام بتصنيفهم إلى صينيين، وهنود من جهـــة، وفُـــرس مـــن جهـــة أخرى (= وكل الأقوام التي تندرِج ضمن الحضارة الفارســـية). ونفـــى إمكانية أن يرتبط الصينيون، والهنود بالتاريخ إنما ظلوا يديمون الوجـــود الطبيعي الخامل منذ القِدَم إلى العصر الحديث[60]. والفُرس الذين هم عنده «أول شـــعب تاريخـــي» لم يمنحوا هذه الميزة لأنهم آسيويون، إنما لأنهم ينتمون إلى «الجنس القوقازي – أعني – الكلام لهيغل – إلى العِرق الأوروبـــي وهم يرتبطون بالغـــرب في حـــين أن شـــعوب آسيا البعيدة تنفرد بذاتها تماماً. ولهذا فإن الرجل الأوروبـــي الذي ينتقل من فارس إلى الهند يلاحظ تبايُناً مذهلاً، فبينما يجد انه في فـــارس لا يزال في بيته إلى حد ما، وانه يلتقي بأمزجة أوروبية وفضائل وعواطف إنسانية، فإنه بمجرَّد ما يعبر نهر الهند يلتقي هناك بأعظم أشكال التناقُض التي تتغلغل عبر كل السمات الفردية»[61].

وهكذا بخس الفُرس الذين وضعهم في أعلى سلم الشعوب الدونية، و لم تشفع لهم تاريخيتهم، لأنها من أصل أوروبـــي. إن الجغرافيا التي أقام عليها هيغل كثيراً من فرضـــياته في تقسيم الأعراق، لم تدخل هنا عنصراً، إنما استبعدت، واستبدل بمجد الفُـــرس النـــسغ العِرقي الذي يجري فيهم باعتبارهم جزءاً من العِرق القوقازي – الأوروبـــــي، إلا أنهـــم دون اليونانيين والرومانيين والجرمان. لقد هجَّن التقسيم وضـــعهم، فتمـــزَّقوا بين أصل جغرافي يشدهم إلى آسيا وآخر عِرقي يشدهم إلى الغـــرب. مـــع الأخـــذ بالاعتبار الكامل أن مصطلح «فارس» هنا يقصد به هيغل مجمـــوعة الشعوب التي استوطنت إيران، وأرمينيا، والعراق، وسوريا، ومصر، وهي إلى جوار الهنود، والصينيين أكثر الشعوب فعالية في التاريخ القديم. إنَّ هيغل يمارس لعـــبة الإقـــصاءِ والاســـتحواذ بطريقة نفعية ذلك أن الحضارات التي أنتجتها هذه الشعوب تشكِّل أحد أهم الموارد والأصول – المسكوت عنها – بالنسبة للحضارة اليونانـــية، وبما أنه لا يمكن إقصاء تلك الحضارات، فليس أمام هيغل إلا القول بأن الـــشعوب التي أنتجتها متصلة بالعِرق الأوروبـــي، وهو العِرق الوحيد المؤهَّل لأن يقـــوم بفِعل مناظر لما قامت به تلك الشعوب. ثم مصادرة الفِعل التاريخي والإنساني لتلك الشعوب من خلال ربطهم بعلاقة ضعيفة بالعِرق الرفيع.

ثـــبَّت هـــذا المنهج تصوُّراً متيناً في الوعي الإنساني الحديث بخصوص دونية العالَم، وتفوق الغرب. شاع هذا التصوُّر، وأصبح طوال عدة قرون مسلَّمة لا يمكن

التـــشكيك فـــيها. وضـــع سلَّم قيَم للأعراق الدونية: يبدأ بالسكان الأصليين في الأمريكيتين، ويمر بالإفريقيين، وينتهي بالآسيويين، وبمضي الوقت استبعد العنصرين الأولين، و لم يبق إلا على الآسيويين الذين أخضعهم لسلُّم الدونية: الصينيون أولاً، فالهـــنود، ثم الفُـــرس. وشـــيئاً فشيئاً اختزل تاريخ العالم إلى ثلاث مراحل متصلة بالتقـــسيم العرقـــي وتجلياته، فالشرق يُمثّل عصر الآلهة، واليونان عصر الأبطال، والغـــرب عصر الإنسان عند (فيكو). والشرق يمثِّل عصر الدين، واليونان عصر الميتافيـــزيقيا، والغـــرب عـــصر العِلم عند (كونت) والشرق يمثِّل الروح المجرَّد، واليونان المثالية الفردية، والغرب الروح المطلَق عند (هيغل) والشرق يمثِّل الأخلاق والدين العملي، واليونان النظر المجرَّد، والغرب الذاتية المتعالية (الترانسندنتالية) عند هوسرل[62].

أبـــاح هذا التقسيم للعنصر الذي انتهت إليه كل معطيات التاريخ أن يمارس كل وصايته على الطرف الذي ما زال يتخبَّط بعيداً عن مجرى ذلك التاريخ. ولعل مـــن أبـــرز ما أدى إليه هذا التقسيم العِرقي، انه دفع الأنساق الثقافية للمجتمعات البـــشرية التي تشكَّلت ضمن شروط تاريخية مختلفة إلى الصدام والمواجهة، ذلك أن تلـــك الأنساق لها محمولاتها الذهنية والدينية والاجتماعية الخاصة بها، وما أن يُصار إلى اســـتبدال نـــسق بآخـــر إلا ويقتضي الأمر تدمير نَسق واستبداله بآخر، يحمل بالـــضرورة منظومة قيَم مختلفة وغريبة. وهذا ما عبَّر عنه ماركس بـــ «الكوكبات مـــن التنظـــيمات الاجتماعية». ويقصد بها الأنساق الثقافية بما فيها من تشكيلات اجتماعية لها محمولاتها الخاصة بها. وكنا رأينا أن تلك الأنساق تهدِّم بحجة أنها معيقة لمسار التطوُّر، ويُصار إلى اصطناع أسباب لا أخلاقية تسويغاً لفعلِ معين، كما رأينا أيضاً مع هيغل في موضوع تجارة الرقيق.

ويبلغ التعارُض بين الأنساق أحياناً أقصى مديات الغرابة، بحيث تندرج نتائجه الأخلاقـــية في إطار اللامعقول، من ذلك مثلاً ما يتصل بالفتح الإسباني للمكسيك. فقـــد كانت المنظومة الأخلاقية عند الأزتيكيين تجعل من الصدق مبدأ أساسياً، لا يمكـــن مخالفته مهما كانت الأسباب إلى الحد الذي سُنَّ فيه تشريع قانوني «يقضي بـــأن كـــل مَن قال أكذوبة، مهما كانت تفاهتها، يجب جرَّه في الشوارع... حتى يلفظ النفَس الأخير» وكان تطبيق هذا المبدأ من الصرامة بحيث أن الأطفال يكبرون وقد اعتادوا على قول الحقيقة دائماً. ويستغل الإسبان الفاتحون بقيادة «كورتيس»

هـــذا المبدأ لصالحهم بعد أن فهموا فعاليته وذلك بأن وضعوا خططهم الحربية على منظومة متنوعة من الخِدَع والأكاذيب والحِيَل، أما الأزتيكيون فعلى العكس، قاموا بوَضـــع خطط توافق المبدأ الذي يؤمنون به: مبدأ الصدق. فما أن ينتهي كورتيس مـــن إلقـــاء خطبة تدعو للسلام والوفاق إلا وينهب بعدها مباشرة جنوده القصور الملكية، وما أن يعلن كورتيس قبول هدنة للحوار ووقف الحرب إلا ويطلق جنوده الـــنار علـــى الهنود، وعلى هذه الممارسات وكثير غيرها، نشأت فكرة «الإسباني المـــسيحي الكاذب». وكانت هذه الفكرة شائعة جداً بعد الفتح ولمدة طويلة. إلى حد ترادفت فيه كلمتا «كاذب» و«مسيحي» وحينما كان الهندي يُسأل عما إذا كان مسيحياً، فكان جوابه «إنني بالفعل مسيحي بدرجة قليلة، لأنني أعرف بالفعل الكذب بدرجة قليلة، ويوماً ما سوف أكذب كثيراً، وسوف أكون مسيحياً بدرجة أكبر»[63].

النظـــرة الدونية للآخر استمدت مضمونها من أيديولوجيا التفاوُت التي رتبت جملـــة فروض لخَفض الآخر وإعلاء الذات، وإذا عدنا مرة أخرى إلى غوبينو الذي صـــاغ الهواجس، والتصوُّرات، والتمايُزات العرقية كما أشرنا، فإنَّ الإيمان بالتفوُّق سيؤدِّي إلى نتائج لا تقف عند اختزال الآخر، إنما تتجاوز ذلك أحياناً إلى الرغبة في القـــضاء علـــيه. وكـــان يجدُّ في إعطاء أساس مادي وواقعي لفكرة تفوق العروق الـــشمالية، وخصوصاً الجرمانية. وهي الفكرة التي كانت الهيغلية قد أقامتها استناداً إلى أُسُس عقلية مجرَّدة، فالعِرق يتضمَّن، بحَد ذاته، تفوُّقاً مادياً ومعنوياً، أما الحضارة التي تسعى إلى تحقيق الاندماج بين البشر، وأما المذهب الإنساني الذي يعتقد بوحدة هـــوية الأذهـــان فهما علامة من علامات الانحطاط، لأنهما يشجِّعان على تخالُط العـــروق، ممـــا لا يعود، بحسب غوبينو، بالفائدة إلا على العِرق الأدنى، وقد قادته خـــبرته المباشرة التي قامت على مخالطة الشرقيين والعيش معهم إلى اعتبارهم جنساً مـــنحطاً لا يمكـــن أن يلحق إلا أبلغ الضرر بالغربيين، ويقرر أنه لا يمكن أن تنشأ حـــضارة في جنس متدنٍ قوامه الوضاعة والانحطاط. جاء في كتابه «ثلاث سنوات في آســـيا» مـــا يأتي: «يَدور كلام كثير عندنا، منذ ثلاثين حولاً، عن تمدين سائر شـــعوب العالَم وعن نقل الحضارة إلى هذه الأمة أو تلك. وأنّى أجلتُ الطرف لا أرى أنـــه أمكن حتى الآن إحراز أية نتيجة من هذا القبيل لا في الأزمنة الحديثة ولا في الأزمـــنة القديمـــة... وعندما يكون سكان بلد من البلدان قليلي التعداد، يجري

تمديـــنهم في الغالب، ولكن لا يكون ذلك إلا بمحوهم من الوجود أو بخلطهم مع غيرهـــم»[64]. وإذا كـــان لـــهُ من وصية يوصي بها، فهي التحذير من الاختلاط والمـــساواة. والدعوة الملحَّة إلى التمايُز ورفعة العِرق الأبيض، لأن الاختلاط يسبِّب انهـــياراً شاملاً للقيَم النبيلة، ويعلِّل غوبينو دمار الحضارات الإغريقية والرومانية إلى فكرة الاختلاط بالشرقيين.

فكـــرة التفاوُت أصبحت فلسفة لها بُعد اجتماعي وسلوكي، أدَّت إلى انقسام عمـــيق في الفكـــر الإنساني، فثمة عِرق منح التفوُّق، والرفعة، والسمو، واحتكر الحقيقة بكل أبعادها، وثمة عِرق اُختُزِل إلى الحضيض والدونية، واستبعد طويلاً إلى أن حولـــته أيديولوجـــيا التفاوُت إلى قطاع بشري يشعر بالعجز، وفقدان المبادرة، وضمور الدافع بالمشاركة، لأن تلك الأيديولوجيا كرَّست لمدة طويلة فكراً تربوياً، واجتماعـــياً، وسياسياً، اختزل هذا العِرق إلى مرتبة دونية تجعله يعيش دائماً تحت إحـــساس بمديونـــية أخلاقـــية، وثقافية، ودينية للآخر. وأفضى ذلك إلى مزيد من اليأس، والخذلان، وإفراغ الأنساق الثقافية من مضامينها، والإجهاز عليها، وغزوها بمضامين أنتجتها ظروف تاريخية مختلفة.

الهوامش

(1) مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نُهاد خياطة، دمشق: دار كنعان، 1991، ص 170.

(2) مــارتن برنال، الجذور الإفريقية – الآسيوية للحضارة القديمة، نحيل على العرض الموسَّع الذي قدَّمه حسن حنفي للكتاب في مجلة القاهرة، ع 156–157، القاهرة، سنة 1995.

(3) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، 1985، 1: 116.

(4) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1979، ص 254–255.

(5) م. ن.، هامش ص 254.

(6) أفلاطــون، القوانــين، ترجمة محمد حسن ظاظا، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1986، ص 264.

(7) أورده دوفيــز، أوروبا والعالَم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص، بيروت: دار الحقيقة، 1980، 1: 21.

(8) أورد النصوص جورج لوكاش، تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، 1982، 4: 69، 71.

(9) هــيغل، محاضــرات فــي فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، 1986، 1: 189.

(10) م. ن.، 1: 195.

(11) م. ن.، 1: 158.

(12) م. ن.، 1: 159.

(13) م. ن.، 1: 160.

(14) أورده لــويس عــوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، القاهرة، مركز الأهرام، 1987، ص 49.

(15) فــاروق سَــعد، تُــراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ملحق بكتاب الأمير لميكافيللي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1990، ص 281.

(16) تــودروف، فــتح أمريكا ومسألة الآخر: ترجمة بشير السباعي، القاهرة: دار سينا، 1992، ص 11.

(17) ريجــيس دوبريه، زائر الفجر: كريستوف كولومبس مكتشِف أم قرصان، ترجمة ليلى غانم، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر، 1994، ص 60.

(18) تــودروف، ص 15. ونشير إلى أنَّ النصوص التي سترِد في هذه الفقرة مأخوذة من الوثائق التي أوردها تودروف. إلا ما يُذكَر خلافه.

(19) أورده حــسن حنفــي، فــي الفكــر الغربي المعاصِر، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1990، ص 160.

(20) تودروف، ص 37.

(21) دوبريه، ص 33.

(22) أحمــد رضــا بك، الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق، ترجمة محمد بورقيبة ومحمد الصادق الزمرلي، تونس: دار بوسلامة، 1977، ص 77.

(23) م. ن.، ص 78.
(24) تودروف، ص 56.
(25) م. ن.، ص 158.
(26) م. ن.، ص 162.
(27) م. ن.، ويمكن مراجعة هذه النصوص وكثير غيرها حول الموضوع نفسه، ص 151، 152، 154، 155.
(28) م. ن.، ص 222.
(29) روجيه غارودي، حِوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، 1978، ص 267.
(30) هيغل، العقل في التاريخ، 1: 172.
(31) م. ن.، 1: 174.
(32) م. ن.، 1: 178.
(33) أساري أوبوكو، الدين في إفريقيا خلال فترة الاستعمار، انظر تاريخ إفريقيا العام، اليونسكو، 1990، 7: 518.
(34) م. ن.، 7: 520.
(35) أفيغبو، الآثار الاجتماعية للحكم الاستعماري: البُنى الاجتماعية الجديدة، انظر تاريخ إفريقيا العام، 7: 505.
(36) هيغل، العقل في التاريخ، 1: 181-181.
(37) م. ن.، 1: 181.
(38) ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت: دار التنوير، 1981، ص 98.
(39) كلود ليفي شتراوس، العِرق والثقافة، ترجمة سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1981، ص 37.
(40) كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1987، ص 73.
(41) أحمد مختار أمبو، تاريخ إفريقيا العام، التمهيد الذي وضع مقدمة للأجزاء الثمانية.
(42) هيغل، العقل في التاريخ، 1: 188.
(43) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العالَم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، 1986، 2: 61.
(44) م. ن.، 2: 95-96.
(45) لويس عوض، ص 8، 16.
(46) هيغل، العالَم الشرقي، 2: 124.
(47) ماركس، أنجلز، في الاستعمار، دمشق: دار دمشق، ص 41-42.
(48) ماركس وأنجلز، الماركسية والجزائر، بيروت: دار الطليعة، 1978، ص 14.
(49) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص 240.
(50) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984، ص 54.
(51) صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، لندن: دار رياض الريس، 1992، ص 43.

(52) خوان غويتسولو، الاستشراق الإسباني، ترجمة كاظم جهاد، بيروت، ص 145.
(53) ماركس، المسألة الشرقية، بيروت: دار الحداثة، 1980، ص 126.
(54) هيغل، العالَم الشرقي، 2: 125.
(55) م. ن.، 2: 147.
(56) م. ن.، 2: 180.
(57) م. ن.، 2: 198.
(58) م. ن.، 2: 216.
(59) هيغل، العقل في التاريخ، 1: 173.
(60) هيغل، العالَم الشرقي، 2: 145.
(61) م. ن.، 2: 144.
(62) حسن حنفي، مقدمة في عِلم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية، 1991، ص 142.
(63) تودروف، ص 98.
(64) برهييه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1987، ص 44.

التأصيل الديني

- اللاهوت والبنية البطريركية للعالم الروحي -

1. اللاهوت والقراءة الكنسيّة للدين

يقتضي البحث في الديانة المسيحيّة بوصفها مكوناً أساسياً من مكونات الهوية الثقافية الغربية المتمركزة حول ذاتها، كما بنى صرحها منهج «الوحدة والاستمرارية»، التفريق الواضح بين نشأة المسيحية بوصفها ديناً ينطوي على منظومة أخلاقية وروحية واجتماعية، وبين نشأة الكنيسة باعتبارها سلطة منظمة لشؤون الأفراد المؤمنين بتلك الديانة، ومسؤولة عن تركيب اللاهوت المتعلق بها، وينبغي ألاّ يغيب الفارق بين هذين الأمرين، لأن الكنيسة بلاهوتها المنتج طبقاً للشروط التاريخية السائدة في القرون الوسطى قدَّمت إلى العالم صورة مستمرة التغيير لمضمون المسيحية، وذلك بسبب توظيف تعاليمها الدينية لأغراض دنيوية. والواقع فإن ظهور الكنيسة واللاهوت يكشف عن إشكالية مزدوجة يتصل طرفها الأول الخاص بالكنيسة بنظام السلطة الكنسيّة، أي بالوظيفة الخاصة بها، وبنُظمها وعلاقاتها بالسلطات الأخرى، وخاصة السياسية. فيما يتصل طرفها الثاني الخاص باللاهوت، بالمضمون الديني والأخلاقي لذلك اللاهوت.

تظهر الصورة المركبة لتلك الإشكالية، حينما يجرى اختبار دقيق لهما، أي للكنيسة وللاهوت، من ناحية النظم، والمضامين، والوظائف، والأصول. إذ يظهر إلى العيان الأثر الروماني في نظام الكنيسة ووظيفتها، فيما يظهر الأثر الفكري اليوناني في اللاهوت. ومن الواضح أن نشأة الكنيسة في ظرف كانت فيه الإمبراطورية الرومانية ثم البيزنطية مهتمة باستحداث وسائل تنظيم معينة، جعل الكنيسة تتشكل بوصفها «مؤسسة دينيّة» تحت تأثير مؤسسات الإمبراطورية،

فالـــتطابق بـــين هرمي السلطة الإمبراطورية والكنسيّة معروف، وسرعان ما عبّأت الكنيـــسة اللاهوت المشكّل حديثاً بكثير من الأفكار الشائعة التي تحللت عن حقبة الازدهـــار الـــتي عـــرفتها الثقافة الإغريقية، وظلت الكنيسة طوال تاريخها تغذّي اللاهوت بالأفكار الشائعة التي تقتضيها ظروف خارجية، كالصراعات بين الكنيسة والـــسلطات السياسية، أو التحديات الخارجية، أو سيادة الأفكار وشيوعها. الأمر الـــذي أفـــضى إلى أن اللاهـــوت كان هو المجال المباشر الذي جرى توظيفه طبقاً للتحولات التي شهدها تاريخ الغرب.

ويمكـــن الإشـــارة إلى أن هـــذا اللاهوت أقصى إلى الوراء جانباً من جوهر المسيحية، حسب الظروف والمتغيرات، وانه أعلى جانباً آخر للسبب نفسه، وذلك أن كـــلّ لاهـــوت ما هو إلا قراءة مقصودة وتأويلية ومختزلة ومحكومة بهدف معين للـــنص الديني. ويكشف تاريخ اللاهوت عموماً الإكراهات التي تمارسها «القراءة اللاهوتـــية» بحـــق النصوص الدينية. فالاعتقاد بأن اللاهوت هو بوابة الدخول إلى الحقيقة الدينية، يطمس جملة الانـــزياحات التي يجريها في كل مرة يقترب فيها إلى الدين. وليس هذا حكم قيمة، بمقدار ما هو إقرار بالتفريق بين «النصوص المقدسة» الثابـــتة من جهة، و«تأويلاتها» المتغيرة من جهة أخرى. إنه الاعتراف بالتوتر الدائم بـــين «مقاصـــد النصوص الأصلية» و«مقاصد القراءات المتلاحقة». إن اللاهوت يدفـــع دائماً باتجاه إعادة إنتاج مشروطة بظروف معينة للنصوص الدينية، من أجل تـــسويغ أهـــداف، وتحقـــيق غايات. إنه متصل بالمرجعيات التي تحتضنه وتغذّي تـــصوراته، وفـــيما يخص المسيحية، فإن الكنيسة واللاهوت هما المضماران اللذان مـــارس فـــيهما التمركـــز جلّ أفعاله، وهما الإطاران المنظمان لصورهِ وتجلياته عبر العصور.

2. الكرستولوجيا: تشكّل الأصول

مـــرّت المسيحية، شأنها في ذلك شأن الديانات الأخرى، بمرحلة تشكّل أولى وذلك قبل أن تصاغ صوغاً كاملاً وتقدم مفصلة ضمن نصوص اكتسبت شرعيتها وقدســـيتها في أوســـاط اتـــباعها. ويـــذهب توينبـــي إلى أنها خلاصة لجملة من الإقصاءات والاستحواذات المتفاعلة التي جرت تجاه مجموعة من العقائد التي شاعت منذ القرن السادس قبل الميلاد، فيمكن أن يتصل بعضها بـــ «أشعياء الثاني» القائل

بإله واحد، والذي تبلورت على يديه اليهودية ثم المسيحية اللاحقة، و«زرادشت» الـــذي اســـتبعد بعـــض آلهة المجمع الإيراني، مركّزاً القوة في يد «الروح الأكبر»، و«فيـــثاغورس» الـــذي حاول إصلاح أسلوب الحياة الهيلينية بتأسيس نحلة دينية، تـــستمد جوهــــرها مـــن الأورفـــية. و«بوذا» ثم «كونفشيوس» بمنظومة التعاليم الأخلاقـــية التي شاعت في الشرق، وبخاصة أن الأخير دعا إلى قانون سماوي خلقي روحي.

مـــن الـــلازم التأكيد على أن هؤلاء وغيرهم من المصلحين قد خلّفوا موروثاً خـــصباً يـــصعب حـــصره وتقدير أبعاده، كان منهلاً للديانات اللاحقة، ويؤكد توينبـــــي علـــى أن هذه العقائد والتصورات الفكرية تفاعلت فيما بينها، وأثمرت أفكـــاراً وجدت لها في صُلب المسيحية مكاناً لا يخفى، فأفكار مثل «الأم العذراء» و«الطفـــل» و«المخلّـــص» و«الإله المتجسّد» وغيرها، كانت تتردد في تضاعيف العقائـــد الـــبوذية، والكونفشيوسية، والزرادشتية، واليهودية، فضلاً عن كثير من العقائـــد والطقـــوس والتقاليد ذات الطابع الديني التي كانت شائعة في مصر وبلاد الرافدين وسوريا[1].

والخلاصـــة التي يخلص إليها هي «أن المسيحية كما أوضحها القديس بولس نجحـــت في التغلب على الديانات المنافسة لها، بأن امتصتها، ولو أن ثمن ذلك كان التخفيف قليلاً من الوحدانية التي ورثتها عن اليهودية، ففي المسيحية كما شرحها القـــديس بـــولس، كما كان الحال في زرادشتية المجوس، رفعت صفات الله الحق الوحـــيد - في هـــذه الحال هي كلمة يهوه وروح يهوه - إلى درجة بالتساوي في المظهـــر مـــع الإلـــه، فأصبح يسوع الإله المتجسِّد بالمعنى ذاته كما كان الفرعون والقيـــصر وراما وكريشنا، وباعتبارها «أم الله» أصبحت أم يسوع الإنسانة آلهة في الواقـــع». إلى ذلك يضيف توينبـــي قوله «وقد أفادت الكنيسة المسيحية هذه من فعالـــية تنظيمها، فالديانات المشرقية المنافسة، مثل نظام الرهبنة البوذي، لم يكن لها تنظـــيم مركـــزي. والجماعات المحلية التي ظلت محتفظة بارتباطاتها بهذه الديانات الأخـــرى كانت مستقلة إدارياً واحدها عن الأخرى، وكل ما كان مشتركاً بينها هو معتقد وطقوس متماثلة. وكان للمسيحية أيضاً جماعاتها المحلية.

وقد اتسعت هذه من الناحية الجغرافية مع خلايا المدن الدول القائمة في إطار الإمـــبراطورية الرومانية إلا أن المسيحية أخذت عن الإمبراطورية الرومانية تنظيمها

إلى حـــد أخضعت هذه الخلايا المحلية إلى تدرّج كهنوتي على مستوى إمبراطوري، وهـــذا الإنجـــاز التنظيمي كان فريداً من نوعه. والإمبراطوريات المدنية التي ورثت إمـــبراطورية الإسكندر على أيدي خلفائه – بطليموس وسلوقيس وليزماخوس – والـــتي كـــان انطفـــأ ذكـــرها، عادت إلى الظهور على أنها بطريركيات كهنوتية مـــسيحية، فـــيما اعترف الزملاء الشرقيون لبطريرك روما (البابا) بأنه الأول بين أقـــرانه، مع أنهم لم يقبلوا دعوى البابا بأنه عُهد إليه بالأولوية وبسلطة أوتوقراطية علـــى الكنيـــسة المسيحية الكاثوليكية بأجمعها خارج الحدود الجغرافية للبطريركية الرومانية».

وينتهي توينبـــي الذي سنقف على نصه بعد قليل، إلى أنه «لم يكن باستطاعة المـــسيحية أن تعـــيش وتسمح لغيرها أيضاً بالعيش، كان عليها إما أن تقضي على منافـــساتها، أو تمتصها، وكان مثل هذا الامتصاص يجب أن يتم بشكل خفي. ومع ذلـــك امتـــصت المـــسيحية أكثر مما دمرت»[2]. أتينا على ذكر هذا النص المهم لتوينبـــــي، لأنه يؤشر بوضوح إلى مجموعة من القضايا التي رافقت نشأة المسيحية ونـــشأة الكنيـــسة، ويقف على معضلة النشأة بكل ملابساتها وإكراهاتها، ويمكن استخلاص القيم المعرفية الآتية من هذا النص:

1. إن توينبـــــي يقرر بوضوح الاستراتيجية التي اتبعتها المسيحية في نشأتها، وهي اســـتراتيجية الإقصاء والاستحواذ التي تكاد تكون حاضرة في معظم الديانات السماوية والأرضية.
2. إنه وقف بالتفصيل على الموارد الأكثر شيوعاً للمسيحية، فالعقائد التي سبقت أو عاصـــرت هـــذه الديانـــة كانت أشبعت الفضاء الذهني لشعوب الشرق بتـــصورات وأفكـــار كثيرة ومتنوعة، سرعان ما أدمجتها المسيحية في سياقاتها الخاصـــة، وأصـــبحت فـــيما بعد، بتوجيه من اللاهوت، أخص مميزاتها مثل: التجـــسيد، المخلّـــص، الأم العذراء، وغيرها. الأمر الذي يؤكد أن المسيحية أعادت إنتاج هذه العناصر المتناثرة وأخضعتها لسياقاتها، ولعب الزمن دوره في طمس امتداداتها، وإظهارها على أنها عناصر أصلية.
3. إنه أشار إلى أن عملية الدمج التي قامت بها المسيحية، وإعادة التركيب للأفكار المتناثـــرة، لم تكن فاعلة دائماً، من ذلك مثلاً أن الوحدانية المسيحية أقل صفاء مـــن الوحدانية اليهودية، فالمسيحية بفعل عدم انصهار مكوِّنات التوحيد التي

اقتبستها من تلك العقائد والديانات ظهرت وحدانيتها أكثر التباساً، فمستويات التوحيد تحيل بسبب عدم فعالية الدمج، على حضور عناصر رئيسة إلى جوار الإله. فكتلة التوحيد اليهودية، مع أنها تعطي أحياناً لـ «يهوه» ملامح إنسان، إلاَّ أنها تحافظ على وحدته وفرادته، فيما تدافعتْ في المسيحية جملة عناصر، أضعفت خاصية التوحيد، وهذا الأمر كان مثار جدل في أوساط اللاهوتيين والمجامع الدينية لمدة طويلة.

4. الإشارة الواضحة إلى أن الكنيسة طورت هياكل تنظيمية مقتبسة من الإمبراطورية الرومانية، ومع أن هذا قد يعتبر بحد ذاته استعارة غير مسوَّغة من نظام دنيوي كانت رسالة المسيحية تعارضه، إلا انه أفادها على نحو يصعب تقدير أثره، وإليه يرجع النجاح الذي حققته، فبسبب أن العقائد المناظرة للمسيحية عند مَنْ سبقتها أو عاصرتها لم تكن لها أطر تنظيمية، فإنها كانت عرضة للتفكيك والانهيار لأن اتباعها متفرقون لا تجمعهم إلاّ الطقوس المتماثلة. أما المسيحية فقد حافظت على اتباعها وذلك من خلال ربطهم بهيكل تنظيمي يراعي شؤونهم الدينية والدنيوية معاً، ومن ذلك ما آلت إليه أطراف الإمبراطورية الرومانية بعد انهيار وحدتها، فأصبحت تركتها مندرجة، بكل هياكلها ونظمها الإدارية تحت سلطة «بطريركيات كهنوتية مسيحية». وكل هذا حقق نجاحين متداخلين، حافظ على وحدة المسيحيين من جهة وأضعف بالمقابل، وإلى أبعد الحدود، قوة أصحاب العقائد الأخرى، الذين هم في الأصل يفتقرون إلى الأطر المنظمة لعقائدهم.

5. الإشارة إلى ما تمخضت عنه الصراعات اللاهوتية المبكرة في المجامع الدينية حول مكونات الديانة المسيحية، وحول سلطات الكنيسة، وكان من نتيجة ذلك الاعتراف ببطريك روما بوصفه «بابا» الأمر الذي جعل من الكاثوليكية القوة المركزية في المسيحية. على أنّ هذا الاعتراف بسلطة البابا مشروط بممارسة السلطة ضمن البطريركية الرومانية. ولكن هذا الاتفاق المشروط لم يحترم كثيراً فيما بعد، فرغم وجود خلافات لاهوتية جذرية تتصل بعناصر أساسية في الديانة المسيحية، كانت فاعلة في تحديد وجهات نظر مختلفة، فإن منح القيادة لبابا روما، وذلك لأسباب سياسية – دينية، كان له أكثر من دلالة، ولكن تلك الخلافات سرعان ما ظهرت إلى العيان، ولم تفلح الكنيسة، بوصفها إطاراً منظماً

للاهــوت، في دمج وجهات النظر في إطار وحدة واحدة. وذلك قاد إلى نوع مــن التفكك الخفي في الكنيسة، مثلته المذاهب المختلفة، والمجامع المختلفة، مع أن الغلبة ظلت دائماً لبابا روما الذي انتزع الاعتراف بأهميته منذ وقت مبكر.

6. أخــيراً يعــود توينبـــي إلى تأكيد استراتيجية المسيحية في التفاعل مع العقائد الأخرى وهي استراتيجية تقوم من ناحية على الإقصاء والاستبعاد والطمس إذا كان ذلك ممكناً، وتقوم من ناحية أخرى على الامتصاص والاستحواذ والتمثّل بمـــا يغذّي أفكارها هي، ويخصّب تصوراتها. مع الأخذ في الاعتبار أنها غلَّبتْ الأســـلوب الثاني، وذلك من خلال انتزاع عناصر تناسب منطلقاتها، ثم تطوير وســـائل داخلـــية لدمج تلك العناصر في السياق العام لها بما يجعلها مكونات جوهرية فيها.

لـــو جمعت هذه الأفكار معاً، وأخذت في الاعتبار النشأة الصعبة، والانتشار شـــبه المتعسر للمسيحية في الغرب، يتضح أن المسيحية التي تشكلت رؤاها في أفق شـــرقي، ظهـــرت في أثر عقائد شائعة، وبعدها التاريخي يتحقق بمقدار نجاحها في تـــركيب عناصـــر متفـــرقة في سياق جديد. وان الإشكاليات اللاهوتية سرعان مـــا اصطنعت الأسباب المناسبة لولادة المسيحية، وبظهور الكنيسة، إثر السجالات اللاهوتـــية، بوصـــفها الجهة الوحيدة التي تحتكر الفهم الصحيح للدين، تضاعفت الطمـــوحات والأحلام بظهور سلطة لها حق مقدس في عرض الصورة المرغوبة في المـــسيحية. الـــصورة التي يراد لها أن توافق الكنيسة وسلطاتها وتقوّي من دورها ووظيفتها في عالم بدأ يتكوّن ولكنه ما زال محاطاً بالوثنية من كل جانب!رافق نشأة المـــسيحية، وانتـــشارها الاهتمام بتركيب صورة خاصة بها، توافق المحور الأساسي فـــيها، وهو شخصية السيد المسيح، ولم يستطع «المسيحيون الأوائل» وقف تغلغل الفكر الأسطوري والوثني واليهودي في تضاعيف الدين الجديد، وهذا المؤثر نبّه إلى ضـــرورة إعطاء بعد تاريخي لشخصية المسيح، ولكن تاريخ المسيحية اللاحق شهد توتراً كبيراً بين البعد الأسطوري والبعد التاريخي لشخصية المسيح، بسبب التداخل المبكر لتلك العناصر في نسيج التكوّن الأول للمسيحية.

حـــاول الآبـــاء الأوائل للكنيسة الدفاع عن تاريخية يسوع أمام غير المؤمنين والوثنـــيين و«الهـــراطقة»، وعـــندما طرحت هذه القضية، وجد لاهوتيو الكنيسة أنفـــسهم أمام مأثورات يصعب تنقيتها، ومهما كانت محاولاتهم كبيرة، فلم تسفر

عن إيجاد وحدة واحدة في روح العقيدة، وظهر التعدد ممثلاً بالأناجيل التي تتضمن تفسيرات لبعض الأحداث والظواهر. كان «مرقيون» هو الذي فتح باب أزمة التفسر عام 137م حين ادعى وجود إنجيل واحد أصلي، نقل شفاهياً، إلا أن اليهود دوَّنوه وحرَّفوه، وهو إنجيل «لوقا» الذي اعتبره النواة الأصلية للمسيحية، وأثير النقاش حول هذا الموضوع. ويعدّ «أوريجين» أهم المساهمين فيه، فقد أقر بالبعد التاريخي لشخصية يسوع، ولكنه سعى إلى إضفاء بعد رمزي - اعتباري على هذه الشخصية، ودعا إلى تجنب الفهم الحرفي لمضمون الأناجيل، وحلّ التعارض بالقول إن الكتب المقدسة تُدخِلُ في رواياتها أحداثاً معينة، لا تهدف منها إثبات واقعة تاريخية، إنما لذكرها أهداف اعتبارية، وعلى هذا منح أوريجين شرعية للبعد غير التاريخي لشخصية المسيح إذا كان الأمر يتعلق بالمعنى الروحي للنص الإنجيلي، والبعد التاريخي إذا كان الأمر متصلاً بسيرة مباشرة للمسيح الإنسان. لقد أدرك أوريجين أن أصالة المسيحية تقوم في المكان الأول على أن التجسّد حدث في زمان تاريخي لا في زمان كوني، لكنه لم ينس أن سرّ التجسّد لا تقلل تاريخيته من قيمته. والجانب اللاتاريخي طوره المسيحيون الأوائل عندما أعلنوا ألوهية يسوع المسيح على الأمم، فأصبح شخصاً كونياً وابناً ومخلِّصاً عالمياً.

ومن الواضح أن الفكر الأسطوري بُعث في ثنايا تاريخ الدين. وبخاصة حينما صاغ اللاهوت تصوراً لموضوع التجسيد والقيامة والولادة وكل مكونات «الكرستولوجيا» وواقع الحال فإن امتداد المؤثرات الغنوصيّة واليهودية والوثنية، رافق ظهور مؤسسة الكنيسة، وانقسم بصدده اللاهوتيون وهم يركِّبون صورة الديانة الناشئة التي هي بأمس الحاجة إلى تاريخ خاص ومتميز لها. وهذه التدخلات والهواجس أفضت إلى «تاريخ مقدس» يماثل التاريخ الذي أرسى دعائمه «العهد القديم» لليهودية. ومن ذلك: الطقوس الكنسية، وأسرارها، ومعانيها. ظهر البعد «الكوني» للمسيحية حينما انتشرت في أوروبا الوسطى والغربية، واندمجت بالأديان الشعبية الحيّة السائدة، فتنصَّرت الشعائر ولكنها مارست حضوراً في المسيحية، ولم تكن الديانة الجديدة قادرة على القضاء تماماً على شعائر، وتقاليد، وأعياد حية ومترسخة، فأعيد إنتاجها ضمن الأفق العام للتصور المسيحي للحياة. وقد أحصى مرسيا إلياد ظواهر دينيّة وثنية كانت أو يهودية، أو ممارسات دينية كانت شائعة في أوروبا وقت انتشار المسيحية وجدت لها حضوراً فاعلاً في الدين المسيحي[3].

شهدت القرون الميلادية الأولى انتشاراً بطيئاً للمسيحية في الجزء الغربي من ممتلكات الإمبراطورية الرومانية، ورافق ذلك بطء في تكوين المؤسسة الكنسية، ويهمنا الوقوف على الكيفية التي امتد بها نفوذ الكنيسة الروحي والواقعي، فالمعروف أن انتشار المسيحية تعثَّر في أوروبا الغربية، ولم تُستكمل عملية تنصير الأوروبيين إلاّ في نهاية القرن العاشر الميلادي، الأمر الذي يؤكد إنها استغرقت ألف عام إلى أن بلغت الساحل الغربي والشمالي لأوروبا. وهذا الانتشار البطيء يرافقه أحياناً عدم إحساس بالانتماء إلى مركز يبرز إلى الوجود شبكة المشاعر المتجانسة بين المؤمنين لعدم وجود نظام كنسي يواكب الانتشار، الأمر الذي يؤخر ظهور «هوية دينية» ورغم ذلك، فإن المسيحية في الجزء الجنوبي الشرقي من أوروبا عمقت جذورها، وبنت مؤسساتها الكنسيّة منذ القرن الرابع، وظهر نوع من الازدواج في السلطة، فإلى جوار السلطة التقليدية الموروثة للقياصرة والأباطرة، ظهرت سلطة «البابا». الذي يمثل رأس السلطة الدينية، وسرعان ما أصبح «باباوات العصر الوسيط يعلنون أنهم يحكمون على الجميع، ولا يمكن أن يُحكموا من قبل أحد»[4]، وبما أن ذلك سيؤدي إلى الاصطدام بالسلطات الموروثة، فقد ظهرت الحاجة إلى اتفاق يقتسم فيه «الإمبراطور» و«البابا» السلطات، دونما تقاطع.

وبذلك أصبحت «الرعية» موضوعاً لنوع من السلطات، سلطة مسؤولية عن «جسد» المؤمن، وأخرى عن «روحه». وطالما تداخلت تلك السلطات فيما بينها، وما دام الإنسان هو مجال نفوذ السلطة، فلا يختلف أصحابها كثيراً حوله. ولكنّ قوة الكنيسة آخذة في النمو، وهيبتها أصبحت محط تقدير. وفي القرن الحادي عشر حصل خلاف بين السلطتين الدينية والدنيوية حول الكيفيّة التي تمارس بها السلطة، وفي ضوء المد الكنسي، استجاب الملوك، فظهروا على أنهم «شخصيات شبه دينية» ومع أنهم كانوا يوجهون عمل الكنيسة أحياناً، ويتدخلون في الجدالات اللاهوتية الكنسية كما حصل مع شارلمان، فإنهم بالمقابل كانوا استشعروا قوة رجال الدين، ومن الطبيعي أن يجد هؤلاء أنفسهم أحياناً مستشارين للملوك، وكان ذلك علامة قوة إذ بدأت الكنيسة تسعى للاستحواذ على السلطة كاملة وهنا تقدمت الكنيسة بالفرضية الآتية: على الكنيسة أن تتحرر من السلطة العلمانية، وإنه لكي تكتسب الكنيسة استقلالها وتصونه عليها أن تتمركز تحت قيادة البابا.

كنيسة مُصلحة وممركزة بصورة قوية ستكون ضامنة لتوسيع نفوذها بحيث يشمل الشؤون الدنيوية، وحسب بعض المصلحين، كان على الكنيسة أن تحتفظ بالسلطة العليا على جميع المسائل الخاصة بالعلاقات الاجتماعية والسياسية، فإذا كان يراد أن تكون أوروبا مسيحية حقاً، كان يلزم أن تكون تحت سلطة حكام مسيحيين، هذا ما أعلنه البابا «غريغوار السابع - 1073-1085» الذي دشن التاريخ الرمزي الذي بسطت بعده الكنيسة نفوذها في المجتمع، وذلك لأنها منذ تلك الفترة توصلت إلى قيادة المجتمع الأوروبي إن لم يكن السيطرة المطلقة عليه[5]. وخلال ذلك كان اللاهوت قد ثبت دعائم الكنيسة، اللاهوت الذي استمد مقوماته من أصول غير دينية، كما سنقف عليه في الفقرة الآتية.

3. اللاهوت: الحضور الأفلاطوني: فيلون وأفلوطين

أدّى انحلال الفلسفة الإغريقية إلى انكسارات جوهرية في التصورات العقلية التي بلورتها تلك الفلسفة، ذلك أنها، بواسطة التأويلات المتباينة، تفرقت إلى مجموعة من التيارات المتعارضة عبّرت عنها: الرواقية، والأبيقورية، ومجموعة التيارات الشكيّة، ثم الأفلاطونية المحدثة. وسبب ذلك يعود إلى القراءات الإسقاطية المختلفة للأصول التي أعلى صرحها سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. يمكن عدّ اللحظة التاريخية التي مثلتها ولادة السيد المسيح تاريخياً رمزياً لنهاية حقبة وبداية لحقبة أخرى، وهذه اللحظة «الرمزية» ليس لها فعالية معرفية، وينبغي التعامل معها إجرائياً فقط، لأن «الفلسفة الوثنية» ظلت سائدة طوال القرون الثلاثة اللاحقة، إلا أنه في هذه الفترة بالذات بدأت لوحة الفكر تعرض أمام الأنظار تحولاتها، وتطوِّر مفاهيم جديدة، وتوفق بين أخرى، وتدمج مسارات متوازية أحياناً ومتعارضة أحياناً في مجرى واحد. وما أن ثبَّتت المسيحية أقدامها وسط هذا النسيج المتداخل، إلا وظهر العنصر الديني في خارطة الفكر، وذلك حينما أخذت الكنيسة تفرض حضورها في ميادين الحياة.

لم تكن المسيحية فلسفة، إنما هي منظومة قيم أخلاقية - اعتبارية، ظهرت في العقد الثالث من القرن الأول الميلادي، وتبلورت حول شخصية السيد المسيح وتعاليمه وسلوكه، وهذه العناصر المتمحورة حول تلك الشخصية تداخلت فيما بينها لتكوِّن النواة الأولى للمسيحية، وأخذت تنتشر ببطء في السواحل الشرقية

للبحر المتوسط. وبعد منتصف القرن الأول عُرف لها، وبحدود ضيقة جداً، أتباع في روما، ولاقى معتنقوها القلائل اضطهاداً مبالغاً فيه إلى نهاية القرن الرابع تقريباً تحت سيطرة الإمبراطورية الرومانية، وطوال هذه الحقبة شبه السريّة، كان النشاط الديني يمارسه أفراد انتدبوا أنفسهم لنشر هذه العقيدة والدفاع عنها، والسعي إلى استخلاص القيم الفكرية الخاصة بها، وذلك في مناخ مشبّع بالأفكار الروحية، ذلك المناخ الذي يمكن اعتباره الإطار المرجعي الذي احتضن نشأة المسيحية، وأثّر في تشكلاتها الأولى، ومارس حضوراً يماثل حضور العقائد القديمة التي أشار إليها من قبل توينبي.

فمن ذلك مثلاً إن فيلون اليهودي الإسكندراني (حوالى 40ق. م –40م) اهتم بموضوع المزج بين عقيدة العهد القديم. والفلسفة اليونانية، مع ميل إلى الجانب الأخير، على أن تأثره بالعقيدة اليهودية ظهر جلياً في تغليبه الوحي الإلهي على العقل، وتأكيده – الذي يوافق جوهر الأديان كلها – على أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقّل، وهكذا كان المبدأ الأول عنده – وعند أفلوطين أيضاً كما سنرى – فوق العقل، ويليه «اللوغوس» الذي يتوسط بين الإله الأعلى وبين العالم المادي، وهذا «اللوغوس» ينطوي على المثل أو المبادئ التي يتكون منها العالم المحسوس، ومن الواضح أن كل ذلك ظهر على خلفية أفلاطونية، ففيلون أوّل فلسفة أفلاطون مقرّاً أن المثل الأفلاطونية في العقل الأول. على أن المثل والنماذج التي يتضمنها العقل الإلهي امتزجت في تصور فيلون بالملائكة والجن، الذين ظهروا على أنهم وسائط إلهية تملأ المسافة بين الله والعالم المحسوس، فالله، في رأيه، لا يؤثر في العالم المحسوس إلاّ عن طريق هذه الوسائط، وفي فكرة الوسائط هذه شبه قوي مع تعاليم أفلوطين اللاحقة[6].

يمكن اعتبار فيلون المدشن الأكثر وضوحاً للثنائية التي ستكون الشغل الشاغل للفلسفة واللاهوت فيما بعد، وبخاصة في العصور الوسطى، وهي القول بمصدرين للحقيقة أولهما النص الديني المقدس، والآخر الخطاب الفلسفي، ظهرت هذه الثنائية بشخص فيلون، إذْ كان يؤمن بالتوراة ويراه الكتاب الموحى من الله الذي يتجلى فيه وحي الله الصادق وتنزيله المحكم، ولئن كان معجباً بفلسفة أفلاطون، فإن إيمانه بشريعة موسى كان أملك وأوثق، فالحقيقة كلها، في تصوره موجودة في التوراة، لكن أفلاطون توصل إليها بنوع من الوحي. والفلسفة

اليونانية، والشريعة اليهودية كلتاهما عنده تعبيرات عن الحقيقة، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة. فالدين حق، والفلسفة حق، وكل ما بينهما من فـــارق إن الــــدين أكمـــل وأتم، وإن كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً. إنه وحي يهمه الوضـــوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها. والفلسفة أيضاً وحـــي، ولكـــنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين وأكثر تفصيلاً وأدق صـــياغة، فأفلاطون وأرسطو إنما استمدا تعاليمهما من موسى ومن التوراة، ومن هـــنا نشأ ما لهما من حكمة وفكرة، لذلك كان على فيلون أن يفصِّل المقال فيما بـــين الـــشريعة والحكمـــة من الاتصال[7]. وستكون هذه القضية لبّ السجال اللاهوتي في الأديان اللاحقة.

أشاعت هذه الأفكار التي لها جذورها في الفلسفات السابقة، والتي سرعان مـــا أثمرت في القرنين اللاحقين نخبة من الموفّقين والمؤولين، يتبوَّأ قيادتهم أفلوطين الإســـكندراني (204-270م) الذي اختزل بواسطة التأويل وإعادة الإنتاج المأثور الأفلاطـــوني الـــذي تحللـــت عناصـــره، واضـــعاً بـــذلك ما أصبح يطلق عليه بـــــ «الأفلاطونـــية المحدثـــة». ويهمنا في هذا السياق إبراز التماثل الضمني بين مقـــولات الأفلاطونـــية المحدثة وبين ما أصبح لاحقاً أساساً من أسس اللاهوت المـــسيحي، وذلـــك للـــبرهنة على أن الوسط الذي احتضن الأفلاطونية المحدثة والمـــسيحية كـــان فاعلاً في ترك بصماته عليهما معاً، ناهيك عن الاستشفافات العمـــيقة بيـــنهما، وبيـــنهما وجملة العقائد والأفكار والتيارات الفكرية الشائعة آنذاك.

تذهب الأفلاطونية المحدثة في أحد أهم مبادئها إلى القول بالأقانيم الثلاثة التي طـــورتها المسيحية لاحقاً ضمن الأفق الدلالي نفسه، ففي المقالة الثالثة من التاسوعة الخامـــسة تساءل أفلوطين عن ماهية «الموجود الكلي الكمال» ثم أجاب مستثمراً كـــل المزيج المتوفر أمامه حول الموضوع بدءاً بالديانات الشرقية مروراً بأفلاطون، وصولاً إلى الرواقيين وفيلون «إن شيئاً لا يأتي منه سوى ما هو أعظم بعده، ولكن الأعظـــم بعـــده هو العقل الذي هو الحد الثاني، وذلك بأن العقل يرى الواحد ولا يفتقـــر إلا له، أما هو فلا يفتقر للعقل، إن ما يولد من الحد الأعلى من العقل، هو العقل، والعقل أعلى من الأشياء جميعاً لأن سائر الأشياء تأتي بعده، فمثلاً النفس كلمـــة العقـــل وفعله، كما أن العقل كلمة الواحد وفعله، أما كلمة النفس فغير

معينة، فإنها من حيث هي صورة العقل يجب أن تنظر صوب العقل، وكذلك العقل يجـــب أن ينظر صوب الواحد لكي يكون عقلاً، وهو يراه دون أن يكون منفصلاً عـــنه لأنه بعده ولا شيء بينهما، كما هو لا شيء بين النفس والعقل. كل موجود مولـــود يـــشتاق الموجـــود الذي ولده ويحبه، خاصة حين يكون الوالد والمولود وحدهما، ومتى كان الوالد خير موجود، كان المولود منه بالضرورة غير منفصل عنه إلاّ لأنه غيره»[8].

وحسب أفلوطين فإن «المبدأ العقلي هو أول صور الحياة، إنه النشاط المسيطر علـــى نظـــام الكون»[9] فهو يستعيد جوهر مفهوم «العقل» الذي عالجته الفلسفة الإغـــريقية، ويتطابق مع أولئك القائلين بحضور العقل وانبثاثه في ثنايا العالم ولكنه يظـــل منفصلاً لا يمارس فعله إلا بتوسط النفس «العقل يظل كله في العالم الأعلى على الدوام، ولا يحدث له قط أن يخرج عن مجاله الخاص. ولكن على الرغم من أنه يظـــل بأكملـــه مستقراً في العالم المعقول، فإنه يبعث بتأثيره إلى الأشياء الدنيوية، بتوسط النفس، ولما كانت النفس مجاورة له، فإنها تتشكل تبعاً للصورة التي تتلقاها منه، وتنتقل تلك الصورة إلى الأشياء الأدنى منها، إما على نحو ثابت، أو على نحو متغير تبعاً للزمان، في مسار متغيّر لكنه منتظم»[10].

ويوافق برغسون على الفكرة القائلة بأن الأفلاطونية المحدثة إطار خُصبت فيه موارد متنوعة، كانت تتفاعل بانتظام في الإسكندرية، الأمر الذي أعطاها مسحة صـــوفية، أمـــا المـــبدأ الأخلاقي الذي جاءت به، فنجد أصوله في فكر سقراط، فأفلـــوطين يـــصرح بأنـــه «مـــتمم لسقراط»، ومن هذه الناحية الأخلاقية فإنّ الأفلاطونـــية المحدثة، تشبه «الجسم الذي تشيع فيه روح الإنجيل». ورغم ما بين ميتافيزيقيا أفلوطين، وميتافيزيقيا «المسيح» من تشابه، فقد تناصبتا العداء. وذلك «قـــبل أن تقتـــبس إحداهما من الأخرى خير ما فيها، وظل الناس يتساءلون مدة طـــويلة: أإلى المـــسيحية ننتـــسب، أم بالأفلوطينيّة ندين؟ وكان سقراط هو الندُّ ليسوع»[11].

ولم يـــساعد تماثل الأسس والمفاهيم والتصورات بينهما على حوار متكافئ، ذلـــك أن الأفلاطونية المحدثة نقدت الفكرة اللاهوتية القائلة بالتجسيد، إذ لا يقبل عقلياً حسب منظورها أن يتجسد الخالق في مخلوقاته، كان ذلك في وقت قويت فيه أطـــر الكنيـــسة، وباتت قوتها، فحظرت النشاطات الأفلوطينية عام 529م. وطوال

هـــذه المدة كان اللاهوت يكوّن نفسه بالاقتباس، والحوار، والسجال، والتمثيل في مـــرحلة أولى، ثم بـــالطمس، والإقصاء، والاستبعاد، فيما بعد. فالمكوّن الرئيس في لاهـــوت الكنيسة هو التراث الإغريقي والروماني، ووفقاً لحفريات غارديه وقنواتي فـــإن اللاهـــوت أدرج رســـالة الإنجيل، ومن بعده الكتاب المقدس في سياق ذلك التراث، وبرزت مشكلة ما لبثت أن أصبحت الإجابة عنها صعبة. وهي: ما العلاقة بـــين الإنجـــيل والفلسفة القديمة، وتحديداً بين التفكير الذاتي الموروث عن الفلسفة العقلانية والتفكير الإلهي الموحى؟[12].

علـــى أن لا يفهـــم أن هناك تمايزاً ظاهراً في كل ذلك، فجملة الأفكار التي أصبحت من صلب اللاهوت كانت انتظمت من إمشاج الفكر القديم، ولهذا فإن سؤال التفريق بينما لم يكن وارداً كقضية تهدف إلى التمايز، وظل الأمر متوارياً، لأن الأفكار اللاهوتية كانت تتضمن تصورات في تضاعيفها تتصل بموارد مختلفة، وما أن أُسسَ اللاهوت بوضعه العام في عهد الآباء، إلا واختفى أي قول يلمح إلى التمايـــز، وذلـــك أن التصور الذي ساد آنذاك: إن أي فلسفة لا تذعن للعقيدة الدينـــية، لا بد أن تكون وثنية. فنور الإيمان جاء مشتملاً على كل شيء. وآباء الكنيسة لم يعترفوا أصلاً بالتمايز بين الفلسفة واللاهوت، ولا بد من التأكيد على أن هـــذا التـــصور كان عفوياً لأن التمايزات في الركائز الأساسية بين الفلسفة واللاهـــوت لم تكن واضحة. ولهذا فإن الانسجام بينهما كان عفوياً في نظر آباء الكنيـــسة. وهـــذا يفسر اصطباغ الفلسفة بأفكار القديسين ولاهوتهم من جهة. ولكـــن مـــن جهة أخرى، فإن التصورات العقلية لعبت دوراً كبيراً في الذود عن العقيدة.

وبمرور الزمن ضمر التصور العقلي المجرد، إلاّ إذا ترتب في ممارسة لاهوتية، وســـبب ذلك يعود إلى أن اللاهوت المسيحي لم يكن طور فلسفة متينة وكفوءة مستمدة من العقيدة، للدفاع عن العقيدة ذاتها. وما أن استقام صرح اللاهوت إلا ودعـــم سلطة الكنيسة، فأصبحت أكثر المؤسسات أهمية ونفوذاً في المجتمع، لأنها كانـــت تعـــنى بالقـــيم والغايات النهائية للدين، وهو أمر منحها سطوة أخلاقية وثقافية، فأصبحت تؤثر مباشرة في توجيه الممارسات الفكرية وضبطها، ولا غرابة أن يكـــون رجال الكنيسة يمثلون اللب النشط والمهم في الثقافة الغربية المسيحية طوال القرون الوسطى[13].

ومـــع كل هذا النشاط اللاهوتي العارم طوال القرون الخمسة الأولى، فإنه لم تظهر «فلسفة مسيحية» بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنه لم تكن للمسيحية لائحة بالقيم العقلـــية الأصـــلية والمطلقـــة التي تميزها عن القيم العقلية الوثنية التي مثلتها تحديداً الفلـــسفة الإغـــريقية[14] وفي مـــرحلة لاحقة، بعد ترسُّخ الإطار الكنسي ظهرت الفلـــسفة المدرسية التي بذلت جهداً كبيراً في إضفاء الطابع المسيحي على الفلسفة، وهـــنا بـــسبب أن اللاهـــوت حدد وظيفته، وهي الدفاع عن العقيدة، فإنه يمكن الحديث تجوّزاً، كما يذهب بعض المؤرخين عن فلسفة مسيحية[15]، لأن موضوعاتها كانـــت تنـــتظم في ســـياق العقيدة المسيحية، وقد هيمن الطابع اللاهوتي للتفكير الفلسفي طوال القرون الوسطى.

ومـــا أن تفـــرقت الكنائس، إلا وتركز الاهتمام على أمر البحث عن مركز اعتباري وشرعي يكون الموجِّه الرئيس للفكر الديني المسيحي، وهكذا اختص أعلام الفلـــسفة الدينـــية في العـــصر الوسيط ببناء مذهب لاهوتي، هو الكاثوليكية، التي أظهرت مركزية ومسؤولية مباشرة في الدفاع عن المسيحية مستعينة بالبراهين العقلية لمحاججـــة «أولـــئك الذين رفضوا أن يسلموا بصحة الوحي المسيحي، كالمسلمين مـــثلاً. ولقـــد كان الفلاسفة باستحثاثهم للعقل، كأنما كانوا يتحدّون كل نقد لا باعتبارهم من رجال اللاهوت، فحسب بل باعتبارهم أصحاب بناءات فكرية أريد لها أن تخاطب الناس جميعاً، مهما اختلفت عقائدهم»[16].

أنـــتج اللاهوت سلسلة لانهائية من الثنائيات الضدية مثل: رجل الدين ورجل الدنـــيا، مملكـــة الله ومملكـــة الدنـــيا، الروح والجسد، البابا والإمبراطور، الإيمان والعقـــل... إلخ. وبُـــذل جهد جبار لتخصيص أبعاد هذه الثنائيات. وانهمك عدد كـــبير في صـــياغة أطر اللاهوت المسيحي ومضامينه، إلا أن مرحلته الأولى مدينة لجهود ثلاثة من الكنائسيين العضويين وهم القديس أمبروز (340–395م) والقديس جيروم (345–420م) والقديس أوغسطين (354–430م). فهم الذين أظهروا نظم الكنيـــسة إلى الوجود أكثر من أي رجل آخر، فالأول حدد لرجال الدين فكرتهم عـــن العلاقة بين الدولة والكنيسة والثاني قدّم للكنيسة إنجيلها اللاتيني، وثبت فكرة الـــرهبنة، والأخير صاغ للكنيسة لاهوتها[17]. «اللاهوت الكنسي» يمكن أن يقابل مفهـــوم «الفلـــسفة المسيحية» التي طبعت العصر الوسيط بطابعها، فإلى أوغسطين الذي صاغ أسس اللاهوت المسيحي، تنصرف عناية الفقرة الآتية.

4. المسيح زعيماً لدولة كونية: فرضيات أوغسطين

1.4. العقل وسلطة الكتاب المقدس

أشرنا من قبل إلى حضور الفلسفة اليونانية في اللاهوت المسيحي، والحقيقة أن البحث في التأثر والتأثير المتبادل بينهما انتزع اهتماماً كبيراً، يشكل بحد ذاته إحدى «مآثر السجال» في القرون الوسطى، إلى ذلك يضاف الجهد الهائل المبذول في أمر التوفيق بينهما، وقد أصبح واضحاً أن الأثر الأفلاطوني، وتأويلاته الأفلوطينية، أكبر مـــن يصار إلى حصره في اللاهوت. وكنا أبرزنا الاندماجات التي سعى فيلون إلى إيجادها، والمناخ الديني الذي تشبعت به الأفلاطونية المحدثة، وعلى الرغم أن ذلك لم يعلـــن في مقولاتها، إنما غذى جوهرها إلى أبعد الحدود. وفي القرن الرابع الميلادي كانـــت روافد الفكر الفلسفي واللاهوت بدأت تتحاور حيناً وتتساجل حيناً آخر، مـــن ذلك أن «ماكروب» اعتمد على المفاهيم الأفلاطونية والأفلوطينية في تفسيره لحلـــم «سيبون» وأقام حجته على أسس مستمدة من الموروث الفلسفي، فأكد أن أول الموجـــودات هو الخير، وثانيها هو العقل الذي صدر عن الله الذي يحتوي على نماذج الموجودات وهي المثل، وعندما يتجه العقل إلى نفسه تصدر عنه النفس، ولما كانـــت الأعـــداد والأنواع موجودة في العقل، فالنفوس الفردية موجودة في هذه النفس الأولى. بعضها يظل قائماً فيها، وبعضها يتّحد بالجسد لنسيانه التأمل فينسى أصـــله الأول. والمعـــرفة هي الوسيلة التي تستطيع بها النفس أن تتذكر هذا الأصل الأول حتى يتم التحرر من الجسد، ويفضل ما للنفس من ملكة عقلية تحتفظ بمعرفة الله وتـــتحد بـــه عن طريق ممارسة الفضائل التي تتدرج من أدنى إلى أعلى في أربع مجمـــوعات: الفـــضائل السياسية (الحذر، والقوة، والاعتدال، والعدل)، والفضائل المطهرة التي تخلص الروح مما يبعدها عن التأمل، وفضائل التعقل القادر على التأمل، ثم الفضائل المثالية الباطنة في العقل الإلهي كنماذج للأشياء المخلوقة. وفي الفترة ذاتها تقـــريباً وضع «كالسيدوس» ثلاثة مبادئ هي: الله والمادة، والمثال. فالله هو الخير الأعم، وبعده تأتي العناية، وهي التي كان اليونانيون يسمونها العقل.

يكـــشف لـــنا هذا التصور كيف أن العقائد المسيحية تركبت في مبتدأ أمرها على الثقافة اليونانية، وتكوّنت كل عقيدة مسيحية على تصور يوناني يقابلها. وبعد العناية يأتي المصير، وهو القانون الإلهي الذي يحكم الأشياء كل حسب طبيعته. أي

أن المــصير الــيوناني أصبح هو القدر المسيحي الخاضع للعناية الإلهية من جانب، ولإرادة الأشــياء مــن جانــب آخر. وعلى الملائكة أن تقوم بمحاسبة الناس على أعمــالهم، وفي الدرجــة الثانــية توجد نفس العالم أو العقل الثاني الذي يتوغل في الكــون فيحــيه. فالعالم من صنع الله مع أنه في الزمان والله خارج عن الزمان. الله إذن هــو علــة العالم، وليس مصدره، وهكذا يخلص «كالسيدوس» إلى ضرورة التوفــيق بين الكونيات الأفلاطونية ونصوص سفر التكوين. وبذلك تتكون عقيدة مــسيحية جديــدة على موضوع يوناني قديم. أما المثال فعلى صورة منواله خلقت الــصور الحــسية المختلفة، كما يقول أفلاطون في نظرية المثل، والمثل والله شيء واحــد، وكلاهمــا خالد، إذن هناك مبدآن فقط: الله في جانب والمادة في جانب، وعليه فإن المعرفة تقوم على وسيلتين: الحس والعقل، الحس لمعرفة المحسوس، والعقل لمعرفة المعقول[18].

كــان هــذا المأثور شائعاً وحاضراً في أغلب الممارسات الفكرية، لأن تلك الحقــبة، كانــت تمثل انحلال منظومة فكرية تنتمي إلى عصر مضى، والإعلان عن تــشكّل ملامــح أولــية لعصر جديد، ومن الطبيعي أن تتبادل الأفكار تصوراتها ومفاهــيمها، ويطمــس بعــضها طمساً أو يتغذى بعناصرها، ويعيد إنتاجها طبقاً لسياقات مغايرة، وفي هذا المناخ المتلاطم بأمواج الاستحواذ والإقصاء الفكري ظهر القــديس أوغــسطين بقوته البراقة، وتحولاته الفكرية المثيرة، ليضع البذور الأولى للاهــوت المــسيحي، وســيكون الشخصية الأكثر تأثيراً في تاريخ الكنيسة طوال القرون الوسطى، ففي كثير من الأحيان اعتبر الملهم الأول في إعلاء صرح الكنيسة، وذلــك لأنــه عمَّق جذورها بلاهوت له قدرة التكيّف مع متطلبات الكنيسة من جانــب، وللكنيــسة قدرة الإفادة منه حسب المتغيرات من جانب آخر. وقد جمع «إلاهــياته» مــن الأمشاج المتناثرة للأفلاطونية والأفلوطينية، فالله عنده هو العقل بــالمعنى الــسامي، هو في الوقت نفسه منبع العقول، ومعرفة الله أو رؤيته هي الحد الأعلــى، والأرفع لكل معرفة عقلية، وعلى منوال أفلوطين يعتقد أوغسطين أنه متى فرغت النفس إلى نفسها، وانتظمت، وتناغمت، وجُملت، فستجترئ عندئذٍ على أن ترى الله، المنبع الذي منه تصور كل حقيقة[19].

يــذهب أوغــسطين إلى أن العقــل بذاته لا يستطيع أن يهتدي إلى الحقيقة الكاملــة، وعلــيه فهو لا يستطيع أن يحترز من كل ضلال، والفلسفة، كما يرى،

ليس لها القدرة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل، وتأسيساً على ذلــك، فإن المسيحية وحدها هي التي تعرض على الإنسان الحكمة الكاملة عن الله والــنفس، وتوفر فوق ذلك، الوسائل الفعالة للحياة الصالحة، والاتحاد بالله، وهي النعم التي تحملها الأسرار المقدسة، فإذا أراد الإنسان السعادة والحكمة وجب عليه الإيمان. وليس الإيمان عند أوغسطين عاطفة غامضة خالية من الأسباب العقلية، إنه علــى وجــه التحديد قبول عقلي للحقائق. إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمــية فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق، وبعلامات واضحة. ليس ينفر الإنسان من نقد العقل ما دام الإيمان لا يوجد إلا في العقل، فعلى العقل مهمة قبل الإيمان; وهي الاستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات. وهو ليس يستوثق من شيء إلا أن يستوثق أولاً من كفاية العقل للمعرفة اليقينية. فالفحص عن اليقين واجــب التقديم عن الفحص عن الوحي والمعجزات. ففي هذه المرحلة العقل سابق علــى الإيمان، ممهد له، يقنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه بحيث نقول «تعقّل كي تــؤمن»، وللعقل مهمة بعد الإيمان، وهي تفهّم العقائد الدينية، وهنا الإيمان سابق علــى التعقّل، معين عليه، فإنه يطهّر القلب ويجعل العقل أقدر على البحث وأسرع قــبولاً للحق، بحيث نقول «آمن كي تعقل». على أن التعقل في هذه المرحلة الثانية لــيس ســواء في جميع القضايا، فإن منها ما هو طبيعي قابل للبرهان، ومنها ما هو فائــق للطبــيعة يقتصر عمل العقل بصدده على تفسير يبدد المحالات الظاهرية من جهــة، ويحيل الموضوع شبه معقول من جهة أخرى بما يجد له من صورة ومثال في الطبيعة.

يؤلــف هــذا الــنوعان من التعقل جوهر «الفلسفة المسيحية» التي تنظر في الوجــود على ما أوحى الله إلينا، فأوغسطين مع علمه بأن العقل والإيمان متمايزان بالذات، لم يضع مبدأ يكفل استبقاء هذا التمايز، لكنه جمع بينهما في حكمة كلية تظهرنا على حقيقة الوجود، وتدلنا على غايتنا الحقة. وتمدنا بالوسائل للبلوغ إليها، وهي المسيحية. ويضيف يوسف كرم إلى ما سبق، قوله بأن عبارة أوغسطين «آمن كــي تتعقل» تنطبق على الإيمان كله بما فيه وجود الله، فإن الخطوة الأولى في رأيه مخاطــبة الأحمــق الذي يقول في قلبه «ليس يوجد إله» كما جاء في مفتتح المزمور الرابع عشر لداود النبــي وإقناعه بصدق الكتب المقدسة التي تعلم وجود الله، حتى إذا ما فاز منه بالإيمان بها شرع في بيان ما للإيمان بالله من قيمة عقلية، هذا مع علم

أوغسطين بما للدليل العقلي على وجود الله من قيمة ذاتية، وعلمه بأن الفلاسفة عرفوا وجود الله دون توسط الإيمان، وبعد الله النفس النزّاعة إلى الله، وهي صورة الله من حيث أنها روحية وعاقلة، مريدة ذاكرة، وبمعرفة الله والنفس تتم الحكمة في الواقع، وطالما قال أوغسطين إنه لا يطلب سوى العلم بالله والنفس، أما العالم فليس صورة الله من حيث أنه مادي خلو من العقل والإرادة وإنما هو أثر الله يحقق بعض الصفات الإلهية على نحو خاص به، فينظر فيه بعد النفس، وأخيراً «مدينة الله» أو مصير الإنسانية، أو مبادئ الاجتماع وفقاً للمسيحية[20].

لا يمكن للعقل إذن أن يستقل بذاته في إدراك الحقائق، لا بد له من سلطة أخرى يستعين بها، وهي سلطة الكتاب المقدس، وفي هذا يستعيد أوغسطين في خطابه الثنائية ذاتها التي بلورها من قبل فيلون. تكون سلطة الكتاب المقدس ضرورية هنا بالنسبة له لأن قدرة العقل بدون تلك السلطة تكون أقل إمكانية في الإدراك. ففي محاورة «المعلّم» يقرر أوغسطين أن الإيمان ضروري للتعقل، وإن التعقل ضروري للإيمان، فالإنسان يعقل الأشياء ليس بفعل الكلام إنما بفعل «حقيقة حاضرة في النفس، وما الكلمات إلا منبه إليها» وتلك الحقيقة الداخلية هي «المسيح» الذي هو «قوة الله الدائمة، والحكمة الخالدة» فالإنسان يعقل الأشياء ليس بفعل «كلام يطنطن من الخارج» إنما يعقلها بحضور الحقيقة الحيّة الخالدة في نفسه، تلك التي تجسدت في شخص «المسيح» والتي لا بد لكل نفس ناطقة أن تعود إليها، وتهتدي بها، ولكن تلك الحقيقة لا تنكشف للنفس، إلا بحسب قدرة النفس وإرادتها الحسنة أو السيئة، فإذا أخطأت النفس، فليس يعني ذلك إطلاقاً خطأ الحقيقة «إذ لا يخطئ النور الخارجي بل تخطئ أعيننا الحسيَّة»[21]. وعلى هذا فـ «المسيح هو المعلّم الوحيد للحقيقة».

2.4. الكنيسة: مدينة الله الأرضية

يعد المبدأ الأخلاقي القائم على ثنائية الروح والجسد المقوّم الأساسي في تصورات أوغسطين. فبربطه الخير بالروح والشر بالجسد، فقد فتح الأفق أمام ممارسة مزدوجة ومنقسمة على ذاتها، بحيث أفضى ذلك في نهاية الأمر إلى تقسيم العالم إلى قسمين متعارضين، قسم يستمد شرعيته من الروح، وآخر من الجسد. وهذان القسمان يقف وراءهما نوعان من الحب: حب الروح وحب الجسد، يقول

أوغسطين «حبان يصنعان دولتين: حب الذات لدرجة احتقار الله يصنع الدولة الأرضية. وحب الله لدرجة احتقار الذات يصنع المدينة المقدسة»، المدينة المقدسة، قانونها أبدي، وزعيمها المسيح، وهي «تستميل كل المواطنين من كل الأمم، وتشكل مجتمعاً من المبعدين من الناس، لجميع اللغات، دون أن تهتم بالاختلافات التي يمكن أن توجد بسبب الأخلاق أو العادات أو القوانين أو المؤسسات، أهدافها حفظ السلام الأرضي»[22].

تثير قضية «مدينة الله» جملة من الإشكاليات الأخلاقية واللاهوتية، وبناء على تصورات أوغسطين التي وردت في كتاب بالاسم نفسه[23] نُظِّمَتْ العلاقة في العصور الوسطى بين الكنيسة والدولة. وإذ فصل أوغسطين بينهما، أي بين الكنيسة والدولة، فذلك إنما لأنه اعتبر الكنيسة هي مدينة الله والدولة هي مدينة الأرض، فالفصل إذاً يقوم على مبدأ أخلاقي، المبدأ القائل بثنائية الخير والشر، والواقع، فإن أوغسطين بتأكيده على أن الدولة ظهرت نتيجة حب الذات لدرجة احتقار الله، يكون أقصى أية شرعية أخلاقية لها. ومن ثم، فإنها لا بد أن تمتثل لمدينة الخير المطلق، مدينة الله. لا بد أن تذوب رمزياً فيها، وإلا فإن الشر سيظل قائماً، لأن حب الله في خطر.

لا يمكن للدولة إلا أن تكون جزءاً من «مدينة الله» إلا إذا خضعت للكنيسة في كل الأمور الدينية، ظل هذا المبدأ فاعلاً في السلطة الكنسيّة منذ أوغسطين، وفي ضوء هذا تفهم إشارة رُسل، بأن أوغسطين هو الذي أمدَّ «الكنيسة الغربية» خلال العصور الوسطى كلها، وإبان ازدياد السلطة البابوية شيئاً فشيئاً، وفي كل ما شب بين البابا، والإمبراطور من صراع، بالأساس النظري الذي تقيم عليه الكنيسة سياستها. وطبقاً لأوغسطين فإن «الدولة اليهودية» كانت في السابق مثالاً للدولة الدينية، وعلى «الدولة المسيحية» أن تحذو حذوها في هذا الصدد، وتمكنت الكنيسة إلى حد كبير من تحقيق المثل الأعلى لمدينة الله، وذلك بإضعاف سلطة الأباطرة والملوك، وبها استبدال سلطة البابوات[24].

أراد أوغسطين أن ينظم الأسس النظرية والأخلاقية للدفاع عن المسيحية ضد خصومها الوثنيين وضد السلطات الدنيوية، فأفضى ذلك إلى بناء قواعد اللاهوت الكنسي. ويقوم دفاعه على أنواع من الإقرار بالتعارض الفعّال بين الروح والجسد، فبما أن الإنسان يتكون منهما، كما هو شائع في الفكر القديم ذي

الأســـس الثنائية، لذلك، فإن الاهتمام بالعنصر الأول يقود إلى مملكة نقية صافية، والاهتمام بالعنصر الثاني سيؤدي إلى مملكة مدنسة باللذة والمتعة. فإذا صحت هذه المقدمـــة النظرية، وأُخذ بها كمسلَّمة، فلا بد، كما هو الأمر في حالة أوغسطين، من التسليم بأن مملكة الأرض هي موطن الشرور، وأن مملكة السماء هي المحضن الحقيقـــي للخير والحق والعدل والسلام. ولما كانت الكنيسة هي السلطة القيّمة الـــشرعية على الروح، والمسؤولة عنها، فهي «مثال» مدينة الله في الأرض، ولأن تـــاريخ الـــصراع الإنساني يكشف أنه تعارض بين مبادئ أخلاقية سامية، ومتع دنيوية خاصة، فإن الفوز في نهاية المطاف لا بد أن يكون لتلك المبادئ الخيرة، لا بـــد أن تنتـــصر «مدينة الله». وذلك لن يكون إلا عبر ممارسة قهرية دائمة لمتع النفس، ولذاتها، وشرورها، وغاياتها الذاتية، لأن كل ذلك هو الذي يمد «المدينة الأرضية» بقوتها.

ينبغـــي إذن قهـــر الذات دائماً، لكي تضعف ركائز مدينة الأرض، وبالمقابل يجب تغذية الروح لكي تتقوى ركائز مدينة الله. ويعيد أوغسطين تركيب التاريخ، ليعثـــر علـــى أمثلة توافق خلاصاته. أقرب الأمثلة لديه هو صراع «المسيحية» مع «الوثنية». انهيار الإمبراطورية الرومانية لا يأخذ معناه في تصور أوغسطين إلاّ على أنـــه أكثـــر العلامات دلالة على سقوط مدينة الأرض، مملكة الدنيا حيث الشرور والجهـــل. وما ظهور الإمبراطورية البيزنطية إلا على أنه برهان على ضرورة وجود مملكة الله. «مدينة الله» هذه لا بد من تأصيل تاريخها، وتحديد مسؤولياتها، وتنظيم علاقاتهـــا، وبعـــد ذلك تعميمها نموذجاً عالمياً شاملاً لكل الأمم والشعوب بزعامة «المسيح» الذي هو نوع من «عقل» الله وكلمته. ولأن كل فعل عند أوغسطين لا بـــد أن يكـــون خيراً أو شريراً، ولأنه لا يمكن أن يصدر شر عن خير، فمدينة الله المـــسيحية، المتـــصلة بالله عبر المسيح، لا يمكن أن تعرف الشرور. إنها مدينة الخير الأبديـــة التي وجدت لها تمثيلاً في الكنيسة التي كلما اتسعت فهذا يعني شمول العالم بـــالخير، بعبارة أخرى، بالكنيسة يمكن تحويل العالم إلى «مدينة الله». هذا التسلسل القـــائم على التسليم بالمبدأ الأخلاقي بوصفه مقدمة صحيحة، سيؤدي إلى التسليم بكل ما يتصل بمدينة الله، وبالمقابل لا بد من إقصاء المحاولات، مهما كانت، لظهور المديـــنة الأرضـــية المعارضة، لا يمكن السماح أبداً، في ضوء هذه المبدأ، لأي فعل يهدف إلى إنشاء مدينة أخرى معارضة لمدينة الكنيسة أو دولتها.

يـــربط أوغسطين فكرة «مدينة الله» بمبدأ أخلاقي له صلة مباشرة بثنائية الخير والـــشر، وهو: الخطيئة والخلاص. ويذهب إلى أن «آدم» قبل السقوط، كانت له إرادة حـــرّة، وكان في مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف الخطيئة، لكنه لما أكل التفاحة هو وحواء، دخلهما الفساد الذي انتقل منهما إلى خلفهما كلية، ولم يعد أحد من هـــذا الخلف يستطيع بقوته الخاصة أن يمتنع عن الخطيئة، فلا سبيل أمام الناس إلى حـــياة الفضيلة إلا برحمة الله. ولما كان البشر جميعهم ورثوا الخطيئة عن آدم، فقد حقّـــت اللعـــنة الأبديـــة علـــيهم، وكل من يموت بغير تعميد – حتى الرّضع من الأطفـــال – مصيره جهنم حيث يُصلى عذاباً لا ينتهي، وليس لأحد أن يتذمر من هذا الجزاء، لأن الجميع حسب أوغسطين أشرار. لكنّ الله برحمته، يختار فريقاً ممن نـــالهم التعميد، فيذهب به إلى الجنة، وهؤلاء هم المرضيّ عنهم، لكنهم لا يذهبون إلى الجـــنة لأنهـــم خيرون، فأبناء آدم جميعهم فاجرون، والله وحده القادر أن يرفع الفجـــور عمن يختاره لذلك فإن هذه الرحمة قاصرة على من رضي الله عنهم، ولا يمكـــن العـــثور على علة خلاص هذا الفريق ولعنة ذاك، فالأمر منوط باختيار إلهي محـــض. اللعنة برهان على عدالة الله، والخلاص برهان على رحمته[25]. الشر وجد بمعصية آدم، إذ تفرق الناس بعد ذلك إلى طوائف، وقسموا إلى مجموعتين: فئة تحبّ ذاتهـــا إلى حد امتهان الله، أي أنها طورت حباً نرجسياً مرضياً مبالغاً فيه، كان من نتيجـــته أن أدى إلى «احـــتقار الله»، وفئة أخرى انصرفت إلى حب الله إلى درجة بلغت فيها أنها «احتقرت ذاتها». أفلحت الأولى في أن تركب فضاء يناسب رؤيتها ونـــوع حـــبها، فكانت «المدينة الأرضية» مدينة الدنس والشرور والخطايا، فيما نجحت الثانية في بناء «مدينة سماوية» مقدسة وطاهرة.

هـــناك إذن مدينـــتان لا غير ترجع إليهما سائر البشرية. وبين هاتين المدينتين حرب منذ البدء، إذ تجاهد «مدينة الله» في سبيل العدالة، فيما تعمل الأخرى على نـــصرة الظلـــم، وستظل الحرب مستعرة بينهما إلى نهاية العالم، حتى يفصل بينهما المـــسيح في آخـــر الأزمان، فتنعم مدينة الله بالسعادة الأبدية، فيما تلقى الأخرى جـــزاءها في النار التي لا تنطفئ. هذا فيما يخص قدر المدينتين، أما ما يخص المسار التاريخـــي لهمـــا، فإن أوغسطين يقسم تاريخهما إلى مرحلتين يفصل بينهما ظهور المـــسيح، فمـــن قايين إلى إبراهيم كانتا مختلطتين، ولما جاء إبراهيم بدأتا تتمايزان سياســـياً: المديـــنة الـــسماوية ويمثلها بنو إسرائيل، والمدينة الأرضية وتشمل باقي

الإنسانية، وقد بلغت ذروتها في الإمبراطورية الرومانية، وبظهور المسيح ينتهي التمايز بين الاثنتين، فتختلطان من جديد وتعود كل منهما وحدة معنوية لها أعضاء في الإنسانية جمعاء. فالمدينة السماوية هي جماعة في الماضي والحاضر والمستقبل. إن الكنيسة هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية التي أرادها الله وأسسها لهذه الغاية، وما يزال يؤيدها في تحقيقها. أما أهل المدينة الأرضية فمشغولون بخيرات يتنازعون عليها، ويستمتعون بها لذاتها، فيما انصرف أهل المدينة السماوية إلى تحقيق غاياتهم الحقة، وهي الفضيلة، والكمال الروحي. وينتهي أوغسطين إلى استخلاص النتيجة الآتية: بما أن الدولة هي السلطة الأرضية، فهي أدنى من الكنيسة، وينبغي أن تكون خاضعة لها، باعتبار الموضوع والغاية، وإذا استرشدت في تشريعها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة في العمل لغاياتها وساد بينهما الوفاق[26].

الحل المناسب والأمثل هو أن تمتثل مدينة الأرض لمدينة السماء، إن مدينة السماء، مدينة الله، هي في هذا السياق «الكنيسة الكاثوليكية»، ولا بد لها من أجل سعادة البشرية، وتحقيق غاياتها المقدرة والأبدية أن تسيطر على الدولة، النتيجة أيضاً ضرورة الدولة الدينية، أو في أقل احتمال دولة خاضعة لسيطرة الكنيسة، لأنها النموذج الأرضي لمدينة الله. إنها في الواقع ذلك المجال الرمزي الذي تخترقه ألوهية المسيح، ابن الله وكلمته الحقّة، وحيث أن القديسين هم ورثة ذلك البهاء الإلهي، فإن سلطتهم هي الأكثر قدرة لأن تبثّ في أوساط التابعين إلى هذه المدينة، ولما كان «البابا» هو الرمز المطّرد في مؤسسة الفضيلة والخير هذه، فإليه إذن يرجع أمر قيادة مدينة الله، التي لا بد أن تشتمل العالم كله.

يصعب الآن تماماً مناقشة فروض لاهوتية ومصادرات منطقية مستخلصة منها مضى عليها أكثر من خمسة عشر قرناً، اقتضتها ظروف دينية وتاريخية آنذاك، والواقع يبدو لنا الآن أنه لا معنى لمناقشة غايتها إبراز التناقضات الجوهرية البارزة في صميم التصور الأوغسطيني على جميع الصعد التي قسّم بها أبناء آدم، وقدّر لهم مصيراً لا خيار لهم فيه، مهما كانت درجة الاختيار، مبرزاً صورة سلبية وامتثالية للإنسان بوصفه كائناً منساقاً إلى الأبد، تجاه هاوية مرسومة، لأنه ينتسب إلى خطيئة آدم الرمزية. إنما يمكن، وهذا ما ينبغي الالتفات إليه، الوقوف على الآثار المترتبة على تصور أوغسطين، فلأنه دمج تصوره في رسالة الكنيسة، وربطها

بمـــضمون ذلك التصور النظري – الديني، الذي ينتزع مقاطع متفرقة من الكتاب المقـــدس، ويدعم بها حججه التي ترد في سياق لاهوتي، فإن تلك التصورات أثمرت تقاليد كنسيّة ظلت فاعلة، وبكل قوة إلى العصر الحديث.

قامت الكنيسة عبر القرون بتكيّف أفكار أوغسطين طبقاً لمصالحها، وأعادت تأويلـــها كلما وجدت تعارضاً بينها وبين رعاياها، وبينها وبين السلطات الدنيوية. ولكن الأمر الأكثر أهمية في موضوعنا، وهو أن أوغسطين مَركَز الفكر الديني حول نقطـــة لا تكتـــسب أيـــة مشروعية أخلاقية إلا إذا ظهرت عليها بصمة الكنيسة الكاثوليكـــية، فالعالم بكل أبعاده الجغرافية والتاريخية مرهون بالكنيسة التي يتزعهما رمز كاثوليكي احتكر فهماً خاصاً للمسيحية، ومارس سلطاته العالمية باسم المسيح، ولأن المسيح نفحة الله العقلية فلا يمكن لأحد، كائناً ما كانت حججهُ إلاّ الاتفاق علـــى أنّ الله لا يعـــارض صـــفاته، ولا يصدر منه إلاّ الحب والعدل والخير، أما مـــا يعارض ذلك فمصدره المخلوق الضعيف الأناني والملتبس دائماً بالخطيئة، ولما كان الله، حسب أوغسطين والتصورات المعاصرة له، بث مثله بأكثر أشكالها جلاء ليعطي للحياة البشرية معنى بجعل العالم مخترقاً بصفاته النادرة. وأن المسيح هو ذلك التجـــسد وحامـــل تلك الرسالة، وأن البابا من بعده هو الذي يرعى مسيرة الحق الإلهـــية، والمعبر عنه رغبة الله الخالدة، فإنه لا يمكن إلا الامتثال لـــ «البابا» باسم «المسيح» وللمسيح باسم «الله».

ولأجل أن يعطي الإنسان معنى لبحثه عن الخلاص، الذي لا يقرره إلا الله بناء علـــى مبادئ خاصة به، فينبغي عليه أن يسعى للانضمام إلى «مدينة الله» ليضمن الـــتوازن الداخلي، أو يكون – على مستوى رغبة الفرد وأمانيه – ذلك سبباً يقنعه بأنه سيكون في زمرة المخلَّصين. وعليه طوّرت الكنيسة تقاليد تبرهن بها أنها البوابة الأرضـــية لمدينة السماء، لا بد من الامتثال لمنظومة القيم الكنسية، فبهذا الامتثال يمكـــن خلق رعية ولائية، تضع خلفها رغبات الجسد ولذاته ومتعه، وتنصرف إلى حلم دائم موضوعه حب الله إلى درجة تحقير الذات.

إن رســـالة أخلاقية مثل هذه تبشر بها الكنيسة الكاثوليكية، ستجتذب جموع المؤمنين الباحثين في الأصل، بسبب أوضاعهم التاريخية، عن الخلاص، وسترفع من شـــأن الكنيـــسة علـــى أنهـــا القوة الطالعة التي طالما افتقر إليها التاريخ من قبل، وســـتحتكر فهمـــاً مشروطاً للدين المسيحي وستتمركز سلطة «بابوية»، وبالمقابل

ستفرغ السلطة الدنيوية من مضمونها، وستقصي كل العالم خارج نطاق هذه الكنيسة وسلطاتها. العالم لا بد أن يظل غارقاً في أوحال مدينة الأرض إلى أن تطهّره الكنيسة من ذلك، لا بد إذن من المبشّر، حامل رسالة السيد المسيح، حامل رسالة الكنيسة، وفي الواقع حامل رسالة «البابا». والنتيجة العملية المباشرة ضرورة أن تظهر «مدينة الله» الدينية، دولة الكنيسة. وإذا اقتضت ظروف ما بقاء «مدينتين» لأمر قاهر، فعلى الأرضية أن تذعن للسماوية وتنصاع لرسالتها.

هذه هي النتائج التي طورتها الكنيسة من جملة اللاهوت الأوغسطيني. وهي المغذّيات الأكثر فاعلية في تاريخ الكنيسة طوال القرون الوسطى. اختزل العالم المثالي في «مدينة الله» واختزلت مدينة الله في «الكنيسة» واختزلت الكنيسة في «البابا». وتم إقصاء العالم خارج هذا المجال واستبعاده إلا لمن يندرج تحت سلطة الكنيسة. وفي مطلع العصر الحديث، حينما اقتضت مصالح الغرب التوسع و«اكتشاف العالم». استثمرت الكنيسة رسالتها، فكان المبشرون يجوبون العالم بأناجيلهم جنباً إلى جنب مع حملة السلاح. الهدف هذه المرة شمول «الآخر»، إدخاله إلى «مدينة الله». استعمال السلاح لأجل الإسهام المباشر في تقويض «المدينة الأرضية» وتخليص بني الإنسان من الدنس الوثني المتوطن فيهم. تلك كانت رسالة الكنيسة، ومن الواضح أن الموجهات الأوغسطينية لها حضور حاسم في كثير من ثنايا هذه الرسالة. تلك الموجهات أصبحت مع الزمن مجموعة مسلمات لا يمكن للكنيسة ذاتها الخروج عليها، فالنزعة العقائدية المدرسية التي هيمنت حقبة طويلة، لم تكن تهتم إلا بمقدار إذعان الإنسان للقواعد، والنظم، والتقاليد الموروثة. ولم يكن من شأنها على أن تستفهم عن كفاءة تلك النظم، ومشروعية تلك التقاليد، ومناسبة تلك القواعد.

كانت المنظومة اللاهوتية الأوغسطينية رتّبت عناصر كثيرة، وجدت معظم تجلياتها في الأفق العام لمفهوم «مدينة الله». ولا مراء أن أوغسطين كان من رواد اللاهوتيين الذين أثاروا فكرة غائية التاريخ الإلهي كما تجلى في المسار القدري المحكوم بعناية الله للمدينة السماوية، إلى ذلك طرح برهان وجود الله، ومع الزمن سيطور اللاهوتيون اللاحقون براهين أخرى، وسيسهم الفلاسفة في ذلك أيضاً، وبلور بلاهوتية لامعة فكرة «المعلم الباطني» الذي هو المسيح، الوسيلة الأكثر قدرة على تعليم الحقيقة، ثم تكثيف علاقة الإيمان بالعقل، وربط هذا بذاك. وكل هذه

الأفكـــار الـــتي تـــشكل صلب اللاهوت المسيحي ستكون مثار اهتمام اللاهوتيين والفلاســـفة فيما بعد وطوال العصور الوسطى. وقد وجدت أفكاره صدى واسعاً على المستوى الواقعي إذ أشاعتها الكنيسة، وأنشأت أطراً تعبر عنها. ووجدت أيضاً أصداء لا يمكن حصرها في السجالات اللاهوتية المتشعبة طوال أكثر من ألف سنة. وفـــيما يخص أفكاره عن «مدينة الله» فهي متصلة ولا شك باليوتوبيات السابقة، ومؤثرة في اليوتوبيات اللاحقة. ولا يثار العجب، إذ نرى ميكافيللي (1469–1527)، وربما تحت تأثير الدعوة الأوغسطينية لضرورة ظهور الدولة الدينية، وهو المدشن للفكر السياسي الحديث بكل امتداداته الواقعية، يقرر أن «الإمارات الكنسية» التي هي النموذج المصغّر للدولة الدينية، يمكن اعتبارها «وحدها هي الأمينة والسعيدة» ذلـــك أن «دعائمها أسباب رفيعة لا يستطيع العقل البشري الوصول إليها... كون الله هو الذي يمجدها ويحافظ عليها»[27].

خلـــص فـــريس إلى أن القـــديس أوغسطين «لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للكلمـــة» إنمـــا «الهموم الأساسية لديه كانت غالباً، الدفاع عن الدين، أو لاهوت رجل الكنيسة، تقدم من العقيدة المسيحية كرجل تسلح بالفلسفة اليونانية بأساليبها كما بمشاكلها، هذه الثقافة ساعدته على إغناء معتقده، كما أن معتقده أجاب على الأســـئلة التي طرحتها هذه الثقافة»[28]، وأهم ما يوصف به أنه كرس نفسه مدافعاً أول عـــن الكنيسة المسيحية الغربية، ولم يطمح إلى التخلي عن دوره كرجل دين انـــتدب نفـــسه لتشكيل منظومة لاهوتية مدعمة بالموروث الأفلاطوني، وقادرة أن تمارس فعلها في إضفاء قوة لمؤسسة الكنيسة، وتوسيع لسلطاتها ووظائفها.

5. الإيمان المتعقّل: منظور أنسلم

كان اللاهوت التأسيسي للكنيسة، كما استقام على أيد القديس أوغسطين، من القوة والتماسك بحيث ظل يمارس دوره عدة قرون، وتكاد السجالات اللاحقة، بـــصورة عامة، تدور في الفضاء ذاته الذي أقامه أوغسطين، وطوال القرون الخمسة التالـــية، انغمر اللاهوتيون في جدالاتهم اللانهائية حول طبيعة المسيح، ووجود الله، وكلمـــة الله، والتوفيق بين العقل والشرع، إلى ذلك استأثرت موضوعات الكنيسة وســـلطاتها الروحية ودورها الإرشادي وعلاقاتها بالمؤسسات المعاصرة لها، باهتمام نخبة من رجال الدين اللاهوتيين، أبرزهم القديس «كيرلس» والقديس «بندكت»

والقديس «أوريجين» وغيرهم ممن فصّلوا كثيراً، وساجلوا أكثر في كل الموضوعات الدينـــية والأخلاقـــية الخاصة بالمسيحية، وتضافرت تلك السجالات لتكوِّن «كتلة خطابية لاهوتية» ضخمة وشاملة صهرها الزمن فأصبحت مأثوراً كنسياً، استجاب في كثير من جوانبه للصراعات المذهبية والسياسية، وفي كل مرة كان يعاد تشكيل المـــتن الميتافيزيقـــي للمـــسيحية على نحو يوافق المرجعيات القائمة، أو يهتدي بها اللاهوتـــيون في توسيع مجالات أفكارهم أو حصرها، ولعلّ أمر التوفيق بين العقل والإيمان كان يجتذب اهتمام اللاهوتيين أكثر من غيره، ومن ذلك أنّ القديس أنسلَم (1033–1109) عـــاين ذلـــك الموروث الكنسي بما فيه الانشقاقات المذهبية التي ظهـــرت طوال القرون السابقة، فتقدمّ يسهم في إيجاد توازن أكثر ثباتاً بين الإيمان والعقـــل، علّ ذلك يكون له أثر في امتصاص الغلواء المتصاعدة هنا وهناك بسبب الأطر القاسية التي طورت الكنيسة مظاهر الخضوع لها.

وكـــان أنسلم واضحاً في دعواه التي يهتدي فيها بالموروث الأوغسطيني: إن التوراة والأناجيل والكنيسة لها عقائدها الإيمانية المفروضة على الإنسان، مثل وجود الله والتجـــسيد، ولا مرقاة للإنسان إلى هذه العقائد إلا طريق النقل، فالعقل عاجز عـــن أن يؤدي بالإنسان إليها، بيد أنّه متى ما وجد الإيمان، مال الإنسان إلى تعقّل تلك العقائد، ومال إلى البحث في موجباتها. ومؤدّى فكرة أنسلم: إنّ المعرفة العقلية بالعقائـــد هـــي حالة تقع بين الإيمان المحض والمعاينة المباشرة للوجود الإلهي. تلك المعايـــنة الإشـــراقية – الكشفية التي وُعد بها المصطفون فقط، هناك إذن توتر إيماني منقسم بين التعقّل لموضوع الإيمان، والتصوف الذي ينشد يقيناً مشدوداً إلى غبطة الـــذات الإلهية مباشرة. وهنا، كما يستخلص برهييه، فإنّ أنسلم يستعيد، وبدلالة أوغسطين، جانباً من الجدل الأفلاطوني، فالحركة التي تتأدى من الإيمان إلى التعقّل، ومن التعقل إلى المعاينة، قريبة الصلة بالفكرة الأفلاطونية القائلة بأنّ الاعتقاد يفضي إلى التفكير الاستدلالي. إنّ هذا يؤدي إلى الحدس العقلي[29].

ثمة نكوص لا يخفى، فقد أوجد أنسلم تناظراً بين التوراة والأناجيل والكنيسة، وناظـــر بـــين عقائد الكتب المقدسة و«عقائد» الكنيسة. واعتبرها مفروضة على الإنسان. الأمر الذي يبرهن على أنّ الكنيسة رسَّخت تقاليد كنسية ارتفع شأنها إلى مـــستوى العقـــيدة. ثم يقلب فرضية الإيمان السابقة، ويؤكد أنّ الإيمان هو الذي يفـــضي إلى التعقّل، وكتابه «آمن كي تعقل» يؤكد ذلك، ويفصح عن مقاصده،

فالبدء بالإيمان وعكوف الإنسان على تأمّل ما يدور في نفسه أول اكتشاف للحقيقة، والتركيز على القلب يخلق موضوع التأمل نفسه، كما هو الحال عند الإشراقيّين.

عكف أنسلم على دراسة أفكار أوغسطين اللاهوتية، وتشبّع بها، وما «فلسفته» إلا روح أوغسطين معروضة عرضاً فكرياً جديداً في القرن الحادي عشر، بعد ظهور الجدل كمنهج للتفكير في هذه الفترة من العصر الوسيط. وكانت هذه الحقبة شهدت صراعاً بين أنصار الجدل وخصومه، ومن خضم ذلك الصراع اشتق أنسلم منهجاً وسطاً بين الفريقين، فهو يبدأ بالإيمان ضد أنصار الجدل، ويرفض إخضاع الكتب المقدسة لمناهج الجدل، فالإيمان هو المعطى الأول للإنسان، والعقل نفسه يفترض البدء بشيء آخر سواه، هو الإيمان، وبما أنّ الإنسان لا يستطيع أن يفكر في لا شيء، فلا بد له من أن يعقل شيئاً، ومن ثَمَّ فهو عقل للإيمان. وقد نصّ الوحي نفسه على ضرورة التعقل، فالإيمان يفترض التعقّل. ويعارض أنسلم في الوقت نفسه خصوم الجدل، وذلك لأن البدء بالإيمان لا يحتمّ أبداً معاداة العقل والوقوف في وجه الجدل، فالإيمان يحتاج إلى عقل له، كما يحتاج العقل بالتالي إلى إيمان له. بل إنّ الحواريين وآباء الكنيسة لم يعارضوا تعقّل الإيمان، وفهم محتواه. وهكذا يشتق أنسلم طريقاً بين عقل أنصار الجدل وإيمان خصوم الجدل، هذا الطريق هو عقل الإيمان. فرفض البدء بالإيمان كما هو الحال عند أنصار الجدل إن هو إلا ادعاء، كما أنّ رفض تعقّل الإيمان، كما هي الحال عند خصوم الجدل إن هو إلا جهل وإهمال. ولذلك يجب استبعاد كلا المنهجين، فكلاهما خاطئ. هذا ما يخلص إليه «جلسن» وهو يعرض للسجال اللاهوتي الذي كان أنسلم يخوضه في نهاية العصر الوسيط[30].

وجّه أنسلم رسالته «آمن كي تعقل» إلى «كل من يحاول أن يعلو بنفسه نحو الله، وإلى كل من يحاول أن يعقل إيمانه» وهيمنت صيغ الدعاء والالتماس على أسلوبها، وهو رجاء محض موجه إلى الذات الإلهية، واحتشدت بالخوف والتذلل، وختتم أنسلم فصلها الأول بالفقرة الآتية المعبرة عن مقاصده «ربي لا أحاول أن أنفذ إليك في علاك، لأني لا أستطيع أن أصل إلى ذلك بعقلي، ولكنني أود أن أنفذ إلى حقيقتك التي يعتقدها قلبي ويحبها، لا أحاول أن أعقل كي أؤمن، بل أؤمن كي أعقل، لأني أؤمن أيضاً أني لا أستطيع أن أعقل إن لم أؤمن»[31]، وعاد في

الفصل الثاني ليفصح عن مضمون فكرته، عارضاً تصوره بشمول وتفصيل، مناقشاً موضـــوع وجود الله، وهو ما أصبح يصطلح عليه ب «البرهان الوجودي». فقال «ربـــــي أنت الذي تجعلني أعقل الإيمان، فوفقني أن أعقل بقدر ما تراه صالحاً لي، إنك موجود كما نؤمن، وإنك موجود على النحو الذي نؤمن به. نحن نؤمن أننا لا نستطيع أن نتصور أعظم منك. أيمكن لطبيعة كهذه ألا تكون موجودة لأن الأحمق قد حدثته نفسه بأنّ الله غير موجود؟ (مزامير 13:1).

ممـــا لا شك فيه أنّ هذا الأحمق عندما يسمع ما أقول «لا نستطيع أن نتصور أعظـــم مـــنه» يعقـــل ما يسمع، وما يعقله موجود في ذهنه حتى ولو لم يعقل أنه موجـــود حقـــيقة. إنّ وجود شيء في الذهن شيء، وعقل أنّ هذا الشيء موجود شيء آخر. فعندما يفكر الرسام في اللوحة التي سيقوم برسمها، تحصل له في الذهن، لكـــنه لا يعقل وجودها الذي لم يتحقق بعد لأنه ما زال لم يرسمها. وبعد أن يقوم بـــرسمها لا تحصل له في الذهن فقط، بل يعقل أيضاً أن ما قام به يوجد حقاً، لذلك يجب أن يسلّم الأحمق بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، لأنه عـــندما يـــسمع ذلك يعقله، وكل ما يعمله موجود في الذهن، ومما لا شك فيه أنّ مـــا لا نتـــصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط، لأنه لو كان موجوداً حقـــيقة في الـــذهن فقط، لأمكننا أن نفكّر أنه موجود في الواقع أيضاً. هذا وجود أعظم، وعلى هذا، إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجوداً في الذهن فقط، يكون هذا الموجود نفسه الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه هو مـــا نـــستطيع أن نتـــصور أعظم منه، وهذا مستحيل مما لا شك فيه. إذن، ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على حد السواء»[32].

واضح أن أنسلم يصدر عن التصور التقليدي الشائع في الفكر القديم، التصور القائـــل بمطابقـــة الوجود الذهني للوجود الحقيقي، ومعلوم أنّ مفهوم الوجود ظلّ غامـــضاً وملتبـــساً مـــدة طويلة، وبتأكيد أفلاطون على أنّ المثل هي الموجودات الحقيقـــية، فقد شاع ذلك التصور في التفكير، فأفلوطين يرى أنّ «الوجود الحقيقي إنمـــا هو وجود العالم المعقول، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل»[33]. وسيصوغ هـــيغل العـــالم في ضـــوء هـــذا المفهوم لاحقاً. ومناقشة أنسلم هذه حول البرهنة الوجـــوديةُ، والتي ترتبت ضمن إطار العقل والإيمان، لم تقبل من رجال اللاهوت، فُـــوجّه إليه نقد، ثم أسدل الستار عليه إلى النصف الثاني من القرن الثالث عشر إذ

دحضه «توما الأكويني» ومنذ ذلك الحين كان لرأيه الشيوع بين رجال اللاهوت. لكـــن البرهان الوجودي صادف حظاً أوفر بين الفلاسفة، فأحياه «ديكارت» في صورة أدخل فيها عليه بعض التعديل، وظن «لايبنتز» أنه من الممكن تصحيح ذلك الـــبرهان بإضـــافة ملحق له يبرهن على أنّ الله «ممكن» واعتقد «كانت» أنه هدّم بـــرهان أنسلم هدماً لا قيام له بعده، ومع كل ذلك، فهو يشكّل في بعض وجوهه أساساً لفلسفه «هيغل» وأتباعه، وهو يتجلّى في مبدأ «برادلي» القائل: إنّ ما يمكن وجوده، وما يتحتم وجوده، موجود»[34].

كـــان أنـــسلم يهـــدف إلى أنـــواع من تعقّل الإيمان على غرار ما دعا إليه أوغـــسطين، فالإيمان يولد في النفس المحبة، والمحبة تدفع بالنفس إلى استعجال الرؤية الآجلة بالاستدلال. فالإيمان شرط التعقل، قال أشعيا «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا». ولا يوافـــق أنـــسلم الجدلـــيّين في محاولـــتهم إخضاع الإيمان للمنطق، أي مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن ألا يكون صادقاً. ويخالف، كما أشرنا، معارضي المـــنطق في اقتصارهم على السنّة. فيقول إنّ الرسل والآباء لم يقولوا كل شيء وان الحقيقة أوسع وأعمق من أن يأتي البشر على آخرها، أجل إنّ العقل في فحصه عن معـــاني العقائد لن يبلغ أبداً إلى إتمام إدراكها، ولكن له أن يذهب في الفحص إلى أبعـــد حدٍ مستطاع، فحيث يتعذّر عليه الوصول إلى برهان ضروري، فقد يهتدي إلى تـــشابيه تقرّب للفهم معنى الثالوث الأقدس. أو يهتدي إلى دواع تفسّر ملاءمة التجـــسيد[35]. يعـــيد أنسلم موروث أوغسطين في صياغة أكثر صلة بنهاية العصر الوسيط.

6. توما الأكويني: البناء الأرسطي للاهوت الكنيسة.

1.6. تثبيت القواعد المدرسية

ورث القديس توما الأكويني (1225–1274) المأثور اللاهوتي المسيحي الذي تـــراكمت تـــصوراته طـــوال ألف سنة تقريباً، وإلى جانبه ورث الجهود الفلسفية اليونانـــية التي ظلت طوال هذه المدة تعبّر عن نفسها بأشكال متعددة، فمرة يتقدم مـــذهب، ومـــرة يتنحى، حسب حاجة اللاهوت وسجالاته، وحسب القوة التي يُجهزُ بها ذلك الفكر الممارسة اللاهوتية، وينبغي ألاّ يفهم أنّ التمايز والتناظر كان

قائمـــاً علـــى نحـــو مستقل بين هذين المأثورين، لأنهما دمجا منذ وقت مبكّر فأعاد اللاهـــوت إنتاج الموروث الفلسفي على حسب غاياته، وطبقاً لمنظوره، فيما غذّى المـــوروث الفلسفي اللاهوت بمقولاته، وميتافيزيقياه، ومعظم الحجج التي اصطنعها لإثـــبات مقاصـــده. نجد كتلة ضخمة اندمجت عناصرها الأصلية، وطُمست رؤاها الخاصة، وجرى استبعاد مقصود للمظاهر التي تبرهن على «وثنية» بعض المقولات، وكانـــت هـــذه المدة الطويلة كافية لصهر وتذويب التناقضات، وابتكار سياقات جديدة تضمن ينفرط عقد العناصر المكونة لتلك الكتلة اللاهوتية. وكنّا رأينا كيف أنّ الأفلاطونية المكيّفة بُعثت في ثنايا اللاهوت الأوغسطيني، حينما نهل منها ما هو بحاجـــة إلـــيه، متجاوزاً السياق التاريخي للأفلاطونية، ذلك السياق الذي كان من المـــرونة بحـــيث أنه شهد انكسارات متعددة، بلغت ذروتها كما هو معروف عند أفلوطين.

لا بـــد من التأكيد على أنّ الأفلاطونية المحتجبة وراء غلالة اللاهوت، دفعت إلى واجهـــة اهتمام الفكر الديني المسيحي طوال القرون الوسطى وذلك من خلال حـــضور مقولاتها في ثنايا الفكر. ومن الطبيعي أنّ الأفلاطونية لا يمكن لها أن تظل إلى الأبـــد تكـــيّف نفسها لغايات اللاهوت، كما أنّ هذا الأخير بسبب القواعد المدرســـية المتـــصلبة الـــتي أفرزها، كان يعيد باستمرار ويكرر في غير معنى أحياناً مـــا تضمنته الأفلاطونية، على أن ذلك من إنتاج اللاهوت نفسه. هذا فيما يخص الأزمة الداخلية، التي بدأ اللاهوت يعانيها، وتحتدم في بنيته الداخلية.

إلى ذلك ظهر اهتمام وتركيز على الفكر الأرسطي، وجرى بعث له بدأ يهدد اللاهوت، نفسه وكان ذلك الخطر لا يقل في نتائجه عن الأزمة الداخلية الناشبة في اللاهـــوت. وكما كان أوغسطين ظهر ليبني تصوّراً جديداً للمسيحية، يخلّصها فيه مـــن التهديدات الضمنية الماثلة في العقائد والأفكار والمذاهب والتأويلات المختلفة الـــسائدة في القرون الميلادية الأولى، فإنّ توما الأكويني قام بالدور نفسه في القرن الثالث عشر، إذ وظف الأرسطية في مشروعه اللاهوتي هذه المرة، من جهة لأنه لا بـــد أن يحتوي بعثها المثير للانتباه في إطار لاهوتي، خوف أن تهدّم ذلك اللاهوت الـــذي بـــدا احتضاره ملموساً بفعل ذبول النموذج الفكري الذي أفرزته العصور الوســـطى، ومـــن جهة ثانية، بدت الأرسطية الصافية التي قدمها العرب، وباحثو القـــرن الثاني عشر، وفلاسفته، أكثر قدرة من غيرها على خدمة اللاهوت، لأنها،

بركائـــزها العقلانـــية – الجدالية، قادرة أن تكون وسيلة يبرهن بها اللاهوت على فروضه وتصوراته. كانت الأفلاطونية قبل ألف عام توافق نوعاً من التلقي الذي بدأ يشيع في أوساط اللاهوتيين الأوائل، وبعد ألف عام اعتمد الأكويني على الأرسطية، لأنهـــا أيضاً توافق نوعاً من التلقي الجديد الذي بدأ يعلن عن نفسه في تلك المرحلة التاريخـــية الحساسة التي من الواضح أنها بدأت تتمخض عن مستجدات، وربما عن حقـــبة جديدة، وضمن هذا الأفق ترتبت لاهوتية الأكويني، واستأثرت بالاهتمام، وانتزعت شرعيتها في أوساط الكنيسة.

تبدو مماثلة الأكويني لأسلافه اللاهوتيين واضحة، وخاصة آباء الكنيسة، فهو شأنهم بث أفكاره الأكثر أهمية في تضاعيف أسفاره اللاهوتية، ومع «جلسن» يمكن القول بأنّ اللاهوتيّين هم الذين بلوروا «الفكر الفلسفي المسيحي» وليس مردّ ذلك قصورهم في التمييز بين اللاهوت والفلسفة، وللعلاقة بينهما في العصر الوسيط، إنما يردُّ ذلك إلى المرتبة الشريفة التي كان المفكرون في القرون الوسطى يرون اللاهوت فـــيها، وإلى العمل اللاهوتي المحض الذي كانوا يعرفون أنهم لا بد لهم من متابعته، وإلى إجلالهـــم لفلـــسفة أرســـطو وأفلاطـــون بحدّ ذاتها[36]. أطلق الأكويني على الميتافيزيقيا الأرسطية «العلم السامي» لأن موضوعها أشرف الموضوعات وأكثرها ألوهـــية. وهي عنده العلم الأكثر يقيناً الذي يوجّه كل العلوم الأخرى، ويدافع عن المـــبادئ الأولى ضـــد كـــل مـــن يرفضها. وعلى هذا العلم السامي دراسة أعقل المعقـــولات على وفق أوجه ثلاثة: اكتساب المعرفة، وطريقة عقلانيتها، ومعقولية موضـــوعها. وانطلاقـــاً مـــن هذا، توصل الأكويني إلى تحديد موضوع هذا العلم بالموجـــود المشترك، الذي يدل على كلية هذا العلم، بحيث لا يوجد شيء خارج نطاقـــه. هـــذا الموجود، الذي يعبر عنه بمفاهيم وطرق مختلفة، هو أول ما يتوصل العقـــل إلى إدراكـــه، وتصور العقل له متقدّم على كل التصورات الأخرى التي لا يمكن أن تمثّل إلا أنماط الموجود، فالموجود الأكويني هو أول الأشياء المعروفة[37].

اســـتعار الأكـــويني الفكـــرة من أرسطو، وراح يوفّق بينها وبين اللاهوت المـــسيحي، ذلك أنّ اللاهوت الديني الذي ينتمي إليه، خلافاً للاهوت العقلي عند أرسطو، يتصل مباشرة بكلام الله، وتحديداً يتصل بعلم الله الذي يتمثّل في الكتاب المقـــدس، وفي هـــذا لم يجـــد الأكويني تعارضاً جوهرياً بين الميتافيزيقيا الأرسطية والميتافيـــزيقيا المـــسيحية، ففـــي سياق يوافق مضمون العقلانية الأرسطية يذهب

الأكويني في رسالته «الوجود الماهية» إلى القول إنه «لا يمكن معرفة الصور بالفعل إلا لأنها مفارقة للمادة وعلائقها، فلا تصبح معقولة بالفعل إلا بقوة جوهر عاقل، تقبل فيه وتخضع لفعله، فيلزم عن أنّ كل جوهر عاقل منزّه عن المادة تمام التنزيه بحيث لا تكون المادة جزءاً منه، ولا يكون هو كالصورة المنطبعة في المادة كما هو الحال في الصورة المادية» ثم يمضي في عرض أبعاد الفكرة الفلسفية – اللاهوتية التي يريد الخلوص إليها قائلاً «إن الصورة تعطي الوجود للمادة، ولذلك من المستحيل أن توجد مادة دون صورة، ولكن من الممكن وجود صورة دون مادة، فالصورة بوصفها صورة لا تعتمد على المادة، ولكن إذا وجدت، لا يمكن أن توجد إلا إذا تجسّدت في المادة، فذلك نتيجة لبعدها عن المبدأ الأول، وهو فعل أول محض. ولذلك فالصور القريبة من المبدأ الأول صور تقوم بنفسها دون مادة، فالصورة لا تحتاج إلى مادة كما يقتضي جنسها.. والعقول من بين هذه الصور. ولذلك فليس من الضروري أن تكون الماهيات أو هويات هذا الجواهر مغايرة لهذا الصورة نفسها»(38). وهذه الأفكار تربطها أواصر متينة مع الفلسفة الأرسطية، وبمقدار ما كان أميناً على ذلك، سعى الأكويني إلى إعادة تفسير الأرسطية بطريقة تتفق مع العقيدة المسيحية التي أخذت طابعاً مدرسياً في عصره، ولهذا كان يخرج أحياناً على الأرسطية استجابة للطريقة المدرسية التي استبدت بالفكر والتي تشترط أن يمتثل العقل للنص المقدس.

2.6. لاهوت الوحي ولاهوت العقل

صدرت عناية الأكويني بالأرسطية خلفية عصره الذي كان مسرحاً لأزمة عقلية لم يسبق لها مثيل. فمن ناحية أخذت الفلسفات الملحدة تظهر بشكل قوي بدءاً من منتصف القرن الثاني عشر، وراحت تشكّل خطراً حقيقياً على العقيدة الدينية، ولا سيما في كليات الفنون المتحررة أكثر من غيرها، ومن ناحية أخرى، بدأت الأرسطية المنتشرة في وسط الجامعات الناشئة، وحتى كليات اللاهوت، تشكّل تهديداً جدياً على الفكر المسيحي، أما المسيحية نفسها، فكانت خاضعة لنظام لاهوتي، دون أن يكون لها أية فلسفة تستحق هذا الاسم، ولم تدرس في مدارسها العلوم الفلسفية باستثناء المنطق، وفي هذا المناخ المتموّج بالأفكار والنزعات المتناقضة حاول الأكويني أن يخصّ المسيحية بفلسفة عقلانية، بحيث

يعـــاد النظـــر في دراسة المسائل اللاهوتية المتعددة في ضوئها، والواقع فإنّ الأحوال التاريخـــية كانـــت مؤاتية له، إذ وجد نفسه على ملتقى تيارات فكرية كثيرة منها الوثنية، ومنها المسيحية، ومنها اللاتينية، ومنها العربية، ووجد أنّ الأرسطية تسعفه في مقارعـــة هـــذه الأخطار العاصفة، وتفيده أيضاً في ترميم العقيدة التي بدأ كيانها يتعرض للهجوم من كل جانب.

تـــبرز أهمـــية الأكـــويني، كمـــا يقول رُسل، من أنه جعل الأرسطية سنداً للمـــسيحية، ولئن كان يستلفت النظر بأصالته، فهو أكثر استلفاتاً له بقدرته على التنـــسيق بـــين الآراء، وتكمن قدرته في تفريقه الواضح بين البراهين المستمدة من العقـــل وتلـــك المـــستمدة من الوحي، ومع ذلك، فاستناد الأكويني إلى العقل، لا يتـــصف بـــالإخلاص – من بعض الوجوه – ما دامت النتيجة التي ينوي انتزاعها محددة قبل بدء البحث، فالروح الفلسفية الصحيحة لا تتوفر لديه إلا قليلاً، فهو لا يـــبدأ الحجـــاج معتزماً أن يتابعه أنّى سَارَ بِه، وهو لا يشغل نفسه ببحث يستحيل معرفة نتيجته مقدماً، بل تراه قبل أن يتفلسف، يكون ملماً بالحقيقة المنشودة، لأنها حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكية، فإن وجد حججاً يبدو عليها طابع الدليل العقلـــي، لـــيؤيد بها بعض أجزاء العقيدة، كان خيراً، وإن لم يجد فلا حاجة به إلى أكثـــر من الرجوع إلى الوحي. وليس – كما يقول رُسل – أن تبحث عن حجج تؤيد بها نتيجة معروفة من قبل، وإنما يكون ذلك من قبيل الدفاع عمّا تريد الدفاع عـــنه، وفي ضوء هذا المعيار لا يمكن أن يوضع الأكويني على قدم المساواة مع خيرة الفلاسفة قدماء ومحدثين(39).

أدخل الأكويني الفلسفة في الفكر الديني على أنها «آلة اللاهوت»، فهي تشق الطريق له، تنظم الحجج، ولكنها لا تتعارض معه، وإذا حصل أن تعارضت «حقيقة فلـــسفية عقلـــية» مـــع «حقيقة لاهوتية». فالغلبة للأخيرة، ولا بد من التضحية بـــالأولى. هو يثبت هذه النتيجة في كتابه «الخلاصة في الردّ على الأمم» مؤكداً أنه «لا يمكن للعقل البشري أن يبلغ بملكته الفطرية، إلى إدراك جوهر الله بالذات، لأن معـــرفة عقلـــنا تبدأ بمقتضى نمط الحياة الحاضرة بالحس، ولهذا فإن ما لا يقع تحت الحـــواس لا يمكن أن يدرك من قبل العقل البشري، إلا إذا جرى استنباطه بدءاً من الحـــواس. والحـــال أن المحـــسوسات لا يمكن أن تقود عقلنا إلى أن يرى فيها كُنه الجوهر الإلهي، لأنها لا تعدو أن تكون معلولات لا تضاهي شرف العلة»(40).

علّــق بــرهييه علـــى هذا النص بقوله: إن مبدأ التصور للعلاقات بين العقل والإيمان بالذات يلغي واحداً من أقوى محركات الفكر الفلسفي في القرون السابقة. نقــصد تلك التناقضات بين العقل والإيمان التي تتمخض في محاولة للمواءمة بينهما عن مجهود نحو الوفاق هو للفكر الفلسفي بمثابة المولد، فالقديس الأكويني ينطلق من هذا المبدأ الذي ينص على أن الحقيقة «لا يمكن أن تكون مناقضة للحقيقة، مما يلزم عنه أنه ما من حقيقة من حقائق الإيمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل، أو العكس، ولكن بما أنّ العقل البشري هزيل موهن، وبما أن عقل أعظم الفلاسفة، إذا قــيس إلى عقل ملاك من الملائكة، أخفض بكثير من عقل الفلاح البسيط إذا قيس إلى عقل ذلك الفيلسوف عينه، يلزم عن ذلك أنه متى ما بدت لنا حقيقة من حقائق العقــل، وكأنها تنقض حقيقة من حقائق الإيمان، فلنا أن نكون على ثقة أن حقيقة العقــل المــزعومة إن هي إلا خطأ وضلال، وحسبنا أن نتأنى في النقاش ونتروى ليستبين لنا كذبها. تبقى الفلسفة إذن خادمة للإيمان، لا لأن الإيمان يستنجد بها لينير بهــا ذاته، وليفهم نفسه، ولا لأنه ينسج لحمة إثباتاته من سدى البراهين العقلية... وإنما لأن اللاهوت يسيطر عليها، ويسودها بإعلانه عن عجزها في إثبات أي شيء مــناقض للإيمــان، وتسلسل هرمي من هذا القبيل يبطل بطبيعة الحال جدوى أي مجهود للملاءمة المتبادلة، ولا داعي من حيث المبدأ للخشية من نشوب أي نــزاع حقيقـــي لا بين العقل والإيمان، ولا بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية التي تحدد للأولى من الأعلى ومن الخارج شروط عملها[41].

إن اللاهــوت الــذي اســتقام على يدي الأكويني، يفترض أنه يتضمن كل الحقائــق التي يمكن الوصول إليها بدون اللجوء إلى الوحي، أي عن طريق الحجج العقلية وحدها، فالأكويني اعتقد أن وجود الله وصفاته، وخلود الروح يمكن البرهنة علــيها باستقلال عن معطيات الوحي، أي باللجوء إلى ما هو معطى لنا في العالم. اللجوء إلى أدلة مشتقة من النظام الطبيعي، ولكن الحقائق اللاهوتية غير مستقرة في فــئة الحقائــق التي يمكن البرهنة عليها عقلياً. فيجب التمييز بين اللاهوت العقلي ولاهوت الوحي، يحتوي الأخير كما يرى الأكويني على كل الحقائق التي أوصى بها الله أنبــيائه، ويجــب التسليم بها على أساس الإيمان، والعقل كما يقول قادر على البرهنة على بعض الحقائق اللاهوتية التي جاءت إلينا عن طريق الوحي، ولكنه ليس قــادراً علــى تلك الحقائق الخاصة بالمسيحية مثل التثليث والتجسيد، أي الحقائق

الــضرورية لخـــلاص الإنسان، فعلى المسيحي أن يعتمد على الوحي بالنسبة لهذه الحقائـــق، دون أن يعـــني هذا أن هناك تعارضاً بين العقل والإيمان. فبما أن الله هو الخالق لكل من العقل والإيمان، فلا يمكن لما نقبله على أساس الإيمان أن يتعارض مع العمل، حينما نستعمل العقل على نحو صحيح[42].

يندرج الأكويني في تصوره هذا في إطار الفكر الغائي المرتبط بالله مصدر الحق والإيمان. الذي هو مرجعية ثابتة لقانون أزلي، وعليه فالإنسان مجبول على الخير لأنه يستمد جوهره من الله. إن الله هو مصدر السلطة، وتكافل الأفراد في إطار كنسي يحقـــق معنى الغاية الإلهية، والسلطة الدنيوية إنما إطار واقعي لتنظيم شأن الأفراد في حـــياقم وعلاقاقم، أما التعبير عن ذلك القانون، وتحقيق المعنى المستتر بسلطة الله، فـــلا تعبر عنه إلا الكنيسة، إن ما هو عابر وطارئ وزمني يمكن أن تتكفل به دولة الأرض، أمـــا ما هو خالد وأبدي ومتصل بغاية الله، فلا بد أن يكون من مسؤولية الكنيسة، لأنها تستخلص معنى أعمق من العناية الإلهية التي تضفي على بني الإنسان اتصالاً أوثق بربهم، وترتب علاقتهم بالرب ضمن المقاصد التي يكشف عنها الدين المسيحي.

7. التمركز الديني: البنية البطريركية للعالم الروحي

ثـــبّت اللاهـــوت الكنسي طوال العصر الوسيط تصوراً قاراً بين مجموعة من العلاقات: علاقة الله بالمسيح التي لا يمكن فهمها إلا على سبيل الاستبطان الرمزي والكـــشف الداخلـــي اســـتناداً إلى موحيات النص الديني، وعلاقة المسيح بالرعية ومـــضمونها التمـــثل المستمر لإشعاع كلمة الله المتجسدة، وعلاقة الأفراد المؤمنين بعضهم ببعض التي ينبغي أن تنتظم في غاية سعياً لبلوغ مصير قرره الرب وابنه. ولو وضـــعت هـــذه العلاقات تحت النظر العقلي الذي يرتب تصوراته بعيداً عن الفكر الديني في العصر الوسيط، لظهرت الأسس الميتافيزيقية التي تحكم هذه العلاقات على أنهـــا مقـــومات اســـتدرجها اللاهوت من الإيحاء الشعري الذي تتموج رموزه في سياقات النصوص الدينية، ذلك الإيحاء الذي يمكن تأويله، وإعادة تأويله مرة أخرى حسب مقتضيات السياق الذي يندرج فيه. والواقع أن هذه القضية عامة في الفكر الديني، وينبغي علينا الآن أن نؤكد أن تلك العلاقات بكل الإشكاليات التي تثيرها، كانت تغذي اللاهوت بمضمونه وتتدخل، بحسب صياغاتها، على أنها مراكز فاعلة

في السجال الذي يهدف إما إلى رد على هراطقة، أو إلى إثبات تأويل ما، أو إظهار حجة لقمع الوثنيين أو الكافرين والجدليين.. إلخ.

ومـــع أن الـــصيغة الهيراركيّة لم تمس، إلا أنه جرى تغيير واضح في الاهتمام بعلاقـــة علـــى حـــساب أخرى. كان هذا هو الإطار الذي يحتوي اللاهوت، أما العلاقات المباشرة والفاعلة التي كانت تأخذ بعداً واقعياً، استناداً إلى تلك المضامين، فهـــي علاقات السلطة الكنسية المزدوجة مع الدولة من جهة ومع الرعية من جهة أخـــرى. وهـــذه العلاقات كانت تتكيّف طبقاً للمتغيرات التاريخية، وهنا ظهرت الكنيـــسة وهي تمارس فعلها الأكثر أهمية، فبواسطة اللاهوت وضعت تاريخاً خاصاً بالبـــشرية يـــوائم رؤيتها ويناسب مصلحتها، وذلك حينما وصمت الإنسان منذ الأزل وإلى الأبد بالخطيئة، ووضعته تحت مديونية معنى بانتظار الخلاص الذي قد لا يأتي أبداً.

ودخلـــت الكنيـــسة وســـيطاً بين ما جبل عليه الإنسان من خطيئة، لأنه ينتـــسب في أصـــله إلى أب آثم هو آدم، وبين حلمه بالخلاص، رهنت الكنيسة الإنسان الباحث عن الخلاص، وحولته إلى كائن مدين لها، لأنها احتكرت تأويل الدين، ورتبت على ذلك أنها المسؤولة عن صياغة العلاقات بينها وبين الرعية في ضوء مبدأ الطاعة الدائمة، والحقيقة فإن نظام العلاقات الذي أشرنا إليه، أعطى بعـــداً شـــرعياً لا مثيل له للكنيسة في ممارسة سلطاتها كائناً ما كانت، وذلك اعتماداً على أن الخلف متصل بالسلف وصولاً إلى الله. «الكنيسة الكاثوليكية» حمـــت نفسها، باصطناعها تاريخاً تعاقبياً مقدساً، يجري الحفاظ فيه دائماً على حـــضور نفحـــة إلهية تمر نازلة من الرب إلى ابنه، فرسله وحسب دوبريه فإن تنصيب «المسيح» بوصفه ابن الله يُرسّخ في إسمنت مكين السلسلة الحية للتقليد الكنـــسي الـــذي بقيت وحدته واستمراره بلا مثيل: رسولي أولاً، وآبائي بعد ذلـــك، وبابـــوي أخيراً. فلقب «أب» ينتقل من الأب إلى الابن دون حادث يذكر، لأن «الأب» انتقل إلى «الابن» الذي هو أب الرسل الذين تلقوا تعاليمه ونقلـــوها إلى أســـاقفة الرعيات الأول، أو آباء «الكنيسة» الذين اجتمعوا في «مجمع» وانتخبوا من بينهم «أباً» أكثر أبوّة من الآخرين، وهكذا دواليك. وإنها لسلـــسلة عظـــيمة مـــن التحويلات عمرها ألفا سنة هذه التي نسجت «جبة» الكنيسة الكاثوليكية «غير المخيطة»[43].

إن «البنية البطريركية» المنبثّة في التاريخ الكوني الذي أنتجه اللاهوت الكنسي تختزل التاريخ البشري إلى علاقات استبدادية، يظهر فيها الأدنى رازحاً تحت عبء دَين لا ينتهي للأعلى. وسيكون هذا التاريخ محكوماً بغاية مؤدَّاها نوع الرضا الذي سيبديه الأعلى تجاه الأدنى من جهة، وانتظار الأدنى للخلاص الموعود من جهة ثانية. إن ثمن الخلاص هو الطاعة ولكي يمنح اللاهوت بعداً يسوّغ هذه المقايضة، جعل الإنسان منقسماً على نفسه، يعيش تناقضات دائمة، ففيه الخير والشر، والروح والجسد، والحب والكره، والعدل والظلم... إلخ. وهو محكوم بفضاء مملوء بالتناقضات مثل: الدنيا والآخرة، العقل والإيمان... إلخ. وينبغي أن يجري تصفية شاملة في تاريخه الشخصي، يقصي فيها كل التناقضات، بحيث يتحول إلى إنسان وحيد البعد، لكي يشمل بإمكانية الرضا ثم الخلاص. ومن نافل القول التأكيد إن اللاهوت صنّف الحياة وبوّب الإنسان، بحيث يتجلى التركيب المتصاعد للسلطة الدينية، والكيفية التي يمكن فيها أن تمارس دورها. إن الطاعة هي النسغ الحي الصاعد في عروق المؤسسة الكنسية. طاعة يبديها الأدنى في كل لحظة للأعلى في خشوع، قاهراً كل الحواجز ومذوّباً كل التناقضات. لكي يستمر نهر الحياة الخالد وتاريخه المقدس.

هذا هو الهيكل العام لتلك «البنية» أما مضمونها وتجلياته فيتمركز حول الفكرة القائلة بأن الله تكفل بكشف الحقائق الأساسية للبشر، فعل الله ذلك أول مرة، فيما يعتقد اليهود حينما كلم موسى عند طور سيناء، وفعلها ثانية، فيما يعتقد المسيحيون حينما تجسد في شخص يسوع المسيح. وعليه فلا ينبغي الشك في كلام الله، فمخالفته نوع من مجانبة الصواب، إذ فيه الحقيقة المطلقة، تقدم التوراة جانباً من تلك الحقيقة، ويقدم الإنجيل الجانب الآخر، إذن لا بد من الرجوع إلى مستودع الحقيقة الذي هو كلام الله الذي دوِّن في كتب أصبحت مصدراً للحقائق عملية كانت أو نظرية. مهمة اللاهوت أن يستخرج الحقيقة المطلوبة، اللاهوت وحده هو الوسيلة لذلك. هذه هي المقدمة المنطقية التي يتقدم بها اللاهوت. وبما أن الله لم ينزل على البشر كل ما بوسعهم معرفته لضيق مداركهم، ولم يفصل بين نتائج المبادئ التي وضع، ولم يبين كيف تتوافق هذه المبادئ فيما بينها، لذلك تقع على عاتق البشر إنجاز هذه المهمة، ينبغي عليهم بتفكيرهم الخاص، أن يسدوا الثغرات التي خلفها الوحي، وأن يصلوا ما يمكن وصله من قضايا بعضها ببعض، وأن

يستنبطوا منها ما تشتمل عليه، وهذا هو الموضوع الذي يجب على الفلسفة أن تنصرف إليه، وإذا حصل خلاف بين اللاهوت والفلسفة، فالأخيرة هي المخطئة، لأن العقل البشري لا يسعه في الحقيقة أن يتفوق على الوحي الرباني، وفي الواقع، ليس ثمة تعارض بين الاثنين. فاللاهوت يتلقف كلام الله كما تبدّى في الظاهر، أما الفلسفة فإملاء العقل، ولكن أليس العقل صوت الله، صوت نفس الإله الذي يكشف لنا الحقائق البديهية الخالدة، بصورة ضمنية؟ فكيف يمكن إذن أن تخالف الإيمان؟ لا شك في أن بعض حقائق الإيمان تتخطى حدود العقل، ومن ثم لا يتسنّى له فهمها، ولكن لا توجد، ولا يمكن أن توجد حقائق إلهية مخالفة للعقل. ينبغي الإيمان أولاً، والعقل فيما بعد إذا اقتضى الأمر، لأن الفلسفة يجب أن تكون «خادمة للاهوت» وعليها أن تشتق المبادئ الأساسية لها من الكتب المقدسة. هذا هو مجمل المضمون الذي يمكن استدراجه من الممارسة اللاهوتية في القرون الوسطى[44].

تركيب الإطار المنظم للممارسة الفكرية كما وضعه اللاهوت، وحدد مضمونه، أنتج تفكيراً ميتافيزيقياً متعالياً طوال العصر الوسيط، يصوغ سمير أمين خصائصه كما يأتي[45]:

1. البحث عن الحقيقة المطلقة والمبادئ الأخيرة في فهم أسباب الكون والحياة.
2. اعتبار أنّ الحقيقة المطلقة تضمر تواجد نفس أزلية الطابع، خاصة لكل فرد، وهي فاعل مسؤول أخلاقياً، وإن لأفعالها بعداً إنسانياً عمومياً.
3. الدعوة إلى استكمال البحث عن الحقيقة بوسائل العقل الجدلي من خلال ممارسات التزهد.
4. الميل الواضح إلى إنشاء بنية عامة تكون قادرة على تفسير كل الظواهر الكونية وربطها بالكائنات ومصير الناس وتجلى ذلك في الأفلاطونية المحدثة.

أفضت تصورات اللاهوت التي ركبت فروضاً كثيرة، وثبتت نتائج أكثر فيما يخص كل المظاهر الدينية التي أشارت إليها الكتب المقدسة إلى سيادة روح الجدال والسجال الهادفة إلى إعلاء قيمة المسيحية، وإضفاء بعد قدسي على مؤسسة الكنيسة باعتبارها الضامن الحقيقي للإيمان الصحيح، ولما كان اللاهوت نفسه هو الذي يتكفل بوضع الضوابط وتقديم التفسيرات والتأويلات المتصلة بموضوع الإيمان ونوعه وطرائق التعبير عنه، والنتائج التي تترتب على كل ذلك، فقد اعتمد بوصفه

خطـــاب الكنيـــسة المقدس، لأنه يمثل الجانب المباشر والعملي لممارساتها، وذلك سيؤدي في كل لاهوت إلى احتجاب النص الديني خلف نصوص اللاهوت، بحيث لا يمكن مباشرته إلا عبر وسيط لاهوتي. لقد تمركزت الديانة المسيحية، لكل هذا، في اللاهوت، فأقصيت أصولها وظروف نشأتها الطبيعية – التاريخية، وضع لها تاريخ يطابـــق مقاصد اللاهوت، الذي طور هو الآخر قواعد تمركز خاصة به، جاعلاً من الغـــرب المحضن الحقيقي للمسيحية، ومن الغرب تحديداً مجال الممارسة الكاثوليكية، وعلى رأسها «البابا» وجرى استبعاد متدرج لكل ما لا يوافق هذا التصور، بما فيه الـــديانات الأخـــرى، وحتى المذاهب الكنسيّة التي لا تشاطر الكاثوليكية رؤيتها. تـــوجت «مـــسيحية اللاهوت» في القرون الوسطى على أنها أفضل تجليات الذات الإلهـــية، وأكثـــرها تعـــبيراً عن إرادة الله. ولم يظل الأمر محصوراً في حقبة العصر الوسيط، إنما امتد وشمل المرحلة اللاحقة أيضاً. ولم يقتصر على الفكر الديني المحض، إنما اتسع إلى مجالات أخرى.

يعود شيوع المضمون الديني في الممارسات الفكرية إبان العصور الوسطى إلى سيادة النموذج اللاهوتي في التفكير، وهو نموذج سجالي غايته ردّ الظواهر بأجمعها إلى علّـــة ميتافيزيقية، ثم ربط كل تجلياتها بالمجال المقدس الذي تمارس فيه تلك العلّة أفعالهـــا. إلى ذلـــك يضاف البحث الهادف إلى استكشاف طبيعة الحضور الممكنة للخالق في خلقه، وحشد البراهين لإثبات كل ذلك. وبما أنّ النص الديني هو الوثيقة الـــشرعية الوحـــيدة المعترف بها من اللاهوت، فإنّ ذلك يرتب إيماناً وتسليماً بكل مـــا انطوت عليه تلك الوثيقة الإلهية. إنّ وظيفة العقل، إذا كانت له وظيفة في هذا السياق، هي المساعدة في حل المشكل والمعضل من الإشارات الواردة في تضاعيف الـــنص المقـــدس، أو تركيب الأدلة التي تبرهن على سلامة المعنى المستخلص منه. الهدف إذن إثبات «الحقيقة النصية»، وسيؤدي هذا النموذج من التفكير مع الزمن إلى أنواع من «احتكار» الحقيقة، والادعاء بملكيتها بواسطة امتلاك الوسيلة المفضية إلـــيها، وهـــذا النموذج أفرز خلال تلك الحقبة الطويلة نـــزعة دوغمائية متعصّبة ســـيطرت علـــى مـــسارب الفكر وإمكاناته، وأحلّت روح الامتثال والولاء محل الاخـــتلاف والاجـــتهاد، وظهرت النـــزعة المدرسة التي يصار التأكيد فيها على مـــراعاة الضوابط المنظمة للنموذج اللاهوتي أكثر من التأكيد على المضامين القابلة للتحوّل والتغيّر والتجدد.

كانت الكنيسة هي الضامن الأول لبقاء ذلك النموذج وسيادته، وكان ذلك النموذج هو الذي يسهم في تغذية المضمون الديني لوظيفة الكنيسة، وهيمنة التفكير المدرسي في المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى يمكن فهمها على أنها توافق بين النموذج وضامنه، وبعبارة أخرى بين اللاهوت والكنيسة. ومع أنّ السلطة التي طورتها الكنيسة واللاهوت في مجال الأخلاق والفكر استُبعدت إلى الوراء في العصر الحديث، ويمكن القول أنها عُرِّضتْ لانهيارات في مفاصلها الأساسية، وخاصة المفاصل التي كانت بمثابة مقومات ينهض عليها بناء الكنيسة الروحي، فإنّ القول بانتهاء كل ما له علاقة باللاهوت والكنيسة في شبكة الفكر الحديث يحتاج إلى براهين غير متوفرة، صحيح أنّ الأطر العامة انهارت وأزيلت واستبدلت بغيرها.

استبدل النموذج اللاهوتي في التفكير بآخر، وطورت حركة التنوير في الغرب ممارسة عقلانية متحررة دفعت إلى الوراء موضوعات الفكر في العصور الوسطى وأساليبه ومناهجه، ولكن نظرة استقرائية تحليلية مقارنة تستعين بالتحليل الدلالي والأسلوبي والبنيوي ستقف أمام نوع من حالة الحضور المحتجبة خلف كثير من التصورات والرؤى التي كانت سائدة طوال القرون الأخيرة، القرون التي تشكل ما يصطلح عليه ب «العصر الحديث». والأمر فيما يبدو، يتصل بضرب من ترتيب العلاقات. كان النموذج اللاهوتي يقدم الإيمان على العقل لأنه استجابة لظروف تاريخية - اجتماعية، أما نموذج الفكر الحديث فإنه يقدّم العقل على الإيمان استجابة أيضاً لمقتضيات تاريخية - اجتماعية. ولا تبطل فلسفة الإلحاد هذه العلاقة، لأنها في الحقيقة ظاهرة جزئية، إنها، إذا ما وضعت في إطار العصر الحديث بمشهده الواسع، لا يمكن اعتبارها إلا استثناء. وهذا الاستثناء يحتاج إلى رصد، ومعاينة، وإعادة فحص لتصفية ركائزه واختبار مقولاته وتصوراته.

وعلى الرغم من كل هذا يصعب تعميم القول بأنّ الفكر الغربي الحديث هو فكر ديني، فهذا القول لو أطلق فهو مصادرة على المطلوب، والصواب هو التأكيد على أنّ ذلك الفكر طوّر نظرة مغايرة للدين، تتجاوز النزعة التقديسية والتعبدية التي كانت سائدة وفاعلة طوال العصر الوسيط، وعلى هذا فالدين قام بتكييف نفسه مع نموذج التفكير الحديث، كما كان «العقل» قد كيّف نفسه مع نموذج التفكير اللاهوتي. وتظهر تجليات الدين في صميم الفكر الفلسفي الحديث

عـــند ديكارت، ومالبرانش، وباسكال، ولايبنتز، وفخته، وشيلرماخر، وتبلغ عند هيغل درجة عالية من الحضور في صميم فلسفته الروحية، واحتجاب الدين لا يعني أنـــه فقد الأثر في توجيه مضامين الفكر الحديث، فحضوره أكبر من أن يوصف في كثير من الفلسفات الغربية الحديثة.

الهوامش

(1) أرنـــولد توينبـــي، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، بيروت: الأهلية للنشر، 1981. انظر العرض المفصّل للأصول التي تشكل موارد المسيحية، 1: 280–294.
(2) م. ن.، 1: 293–294.
(3) مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دمشق، دار كنعان، 1991، ص 155.
(4) جوزيــف شـــترابر، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، بيروت: دار التنوير، 1982، ص 12.
(5) م. ن.، ص 25.
(6) أفلوطين، التساعية الرابعة: في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970، ص 18.
(7) محمـــد عـــبد الـــرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، بيروت: منشورات عويدات، 1980، ص 221.
(8) أفلوطـــين، التاســـوعة الخامـــسة، انظر النص كاملاً: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة اليونانية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1990، الملحق 2: 355–442.
(9) أفلوطين، التاسوع الثالث: في الطبيعة والتأمل الواحد. انظر النص الكامل في: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: مشكلات ونصوص، القاهرة: دار الثقافة، 1980، ص 102.
(10) أفلوطين، التساعية الرابعة، ص 194.
(11) هنـــري برغـــسون، منـــبعا الأخـــلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، بيروت: دار العلم للملايين، 1984، ص 86.
(12) لـــويس غارديه وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، 1979، 2: 218–219.
(13) عـــادل الهـــواري، «الأصول الاجتماعية والتاريخية للظاهرة الدينية: نموذج المسيحية في أوروبـــا». ينظر ضمن: عبد الباقي الهرماسي وآخرون، لدين في المجتمع العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص 73.
(14) إميل برهييه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1988، ص 296.
(15) يوســـف كـــرم، تـــاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بيروت: دار القلم، 1979، ص 6.
(16) برتـــراند رســـل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968، 2: 5.
(17) م. ن.، 2: 53.
(18) أوغـــسطين، أنسلم، توما الأكويني، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة حسن حنفي، بيروت: دار التنوير، 1981. انظر مقدمة المترجم، ص 6–7.
(19) إمـــيل برهييه، العصر الوسيط، والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1988، ص 21.
(20) يوسف كرم، ص 25–26.
(21) القديس أوغسطين، المعلم، ترجمة حسن حنفي، في نماذج من الفلسفة المسيحية، ص 91.

(22) القـديس أوغـسطين، مدينة الله، نصوص ملحقة في: جان كلود فريس، القديس أوغسطين، ترجمة عفيف رزق الله، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1982، ص 72.

(23) كـتب أوغسطين كتاب «مدينة الله» بين عامي 412 و427م. نحيل على العرض الموسع له فـي: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، 2: 82–94؛ ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العـصر الوسـيط، ص 23؛ وكلـود فريس، القديس أوغسطين. وعن المضمون الأخلاقي للكـتاب انظـر: أبـو بكر التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، بنغازي: جامعة قار يونس، 1995، ص 110–114. وعن فلسفة أوغسطين التاريخية، انظر: أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1990، ص 148–152.

(24) رسل، 2: 95، 98.

(25) يوسف كرم، ص 45.

(26) م. ن.، ص 47.

(27) ميكافيللي، الأمير، ترجمة خيري حمّاد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1990، ص 113–114.

(28) جان كلود فريس، ص 25.

(29) برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ص 48.

(30) أوردها حنفي في نماذج من الفلسفة المسيحية، ص 106–107.

(31) القـديس أنـسلم، آمـن كي تعقل، ترجمة حسن حنفي، ضمن نماذج من الفلسفة المسيحية، ص 143.

(32) م. ن.، ص 144.

(33) أفلوطين، التساعية الرابعة، ص 167.

(34) رسـل، 2: 181. ولمتابعة تفاصيل الأخذ ببرهان أنسلم أو دحضه، انظر نماذج من الفلسفة المسيحية، ص 118–130؛ وعادل ضاهر، فلسفة الدين، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، 2 : 1001–1003.

(35) يوسف كرم، ص 85.

(36) غارديه وقنواتي، 2: 45.

(37) غسان فنياس، التومائية، انظر الموسوعة الفلسفية العربية، 2: 427.

(38) القديس توما الأكويني، الوجود والماهية، انظر نماذج الفلسفة المسيحية، ص 266 و268.

(39) رسل، 2: 250.

(40) القـديس توما الأكويني، خلاصة الرد على الأمم، أورده برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ص 174.

(41) برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ص 175.

(42) عادل ضاهر، فلسفة الدين، 2: 1003.

(43) ريجـيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت: دار الآداب، 1986، ص 324.

(44) أندريـه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، 1982، ص 20–21.

(45) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1989، ص 38–39

الباب الثالث

نقد المركزية الغربية

- استشعارات داخلية -

الفصل الأول

الميتافيزيقا الغربية
ونقد التمركزات الخطابية

1. التفكيك وفاعلية الاختلاف

تحـــيل الدلالة الاصطلاحية لـــ «التفكيك – Deconstruction» على فضاء دلالي واســـع، يقترن بتفكيك الخطابات الفلسفية، والنُظم الفكرية، وإعادة النظر إلـــيها بحسب عناصرها المكوِّنة والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمـــورة فـــيها، وهو ما يفترض الحاجة إلى إجراء حفريات في تلك النظم، كما تجلّـــت خطابـــياً، وكمـــا تشكّلت تاريخياً ومعرفياً، ويترتب على هذا، أن الدلالة الاصـــطلاحية لـــــ «التفكيك» تختلف عن دلالته اللغوية التي تحيل على التخريب والـــتهديم والـــتقويض، وينهض التفكيك على منهجية التعارض بين المكونات التي تـــشكل كـــيان الخطاب، وتركها تعمّق اختلافاتها، وتكشف تناقضاتها الداخلية، ويحذّر دريدا من تبسيط موضوع البحث، ويرى أن عدو المنهجيات الحديثة، ومنها التفكـــيك هـــو: التبـــسيط والاختـــزال، وهذا على أية حال، ما يوحي بغموض الحفـــريات الـــتي يجريها دريدا، ويعبّر عن الأمر، مؤكداً، إنه من أجل تلمّس فعل المخـــيّلة الخلاقة، بأكثر ما يمكن، ينبغي العناية بما هو غير مرئي من الحرية الشعرية، ويفترض هذا الأمر؛ الانفصال وصولاً للاتصال الخفي بالأثر في عتمته الحالكة.

إن تجـــربة مـــثل هذه، تهدف إلى تنظيم الفعالية الأدبية، على مستوى الكتابة والقـــراءة، مشكّلة على نحو خاص، لا تستطيع فيها مفردات الانفصال والنفي – وهي ما يفترض أنها دالة على الانقطاع، وعدم التواصل ضمن العالم – أن توضّحها بصورة كافية، ما تستطيعه هو الإشارة إليها حسب، بوساطة الاستعارة التي ينتظم حـــولها نظـــام الـــتفكير، لأن الأمر ما هو إلا مغادرة العالم، تجاه مكان لا يشكل

موضـــعاً ولا عالماً آخر، ولا يوتوبياً، إنه، في حقيقة الأمر، تخليق كون، يضاف إلى هـــذا الكـــون[1]. يكشف هذا، أن التفكيك، لا يحاول الاقتراب إلى الخطاب، إلا بوصـــفه نظاماً غير منجز، إلا في مستوى كونه ملفوظاً، هو بعبارة أخرى، تمظهر خطّي قوامه سيل من الدوال. وهو ينتج باستمرار، ولا يتوقف أبداً، حتى لو اختفى كاتبه، وهذا ما يفسّر عناية التفكيك بالكتابة دون الكلام، لانطوائها على صيرورة الـــبقاء بغـــياب المنتج الأول، وهو ما يتعذّر بالنسبة للكلام. لقد أفضى ذلك، إلى اشـــتغال التفكيك على ثنائية الحضور والغياب، استناداً إلى فهم جدلي للعلاقة بين هذين المستويين في الخطاب، إن الحضور رهينة مرئية وما الغياب إلا ظلالها الكثيفة الغائـــرة في محيط مضطرب واسع لا قاع له ولا شواطئ، وهذا المحيط، هو المدلول المنفتح أبداً بفعل القراءة.

على وفق هذه الرؤية، يؤسس التفكيك موقفه تجاه الخطاب، هادفاً إلى تحرير عمل المخيلة من ناحية، وافتضاض آفاق جديدة للعملية الإبداعية من ناحية أخرى. إنهـــا سلطة من نوع خاص، كونها تولي القراءة النقدية كثيراً من اهتمامها[2]. وهي بذلك تقف على الجانب الآخر المواجه للمنهجيات التاريخية والاجتماعية والنفسية والبنيوية الوصفية التي جعلت النموذج اللغوي موجهاً لعملها في الوصف والتحليل.

وجَّه دريدا، نقداً جوهرياً إلى المقولات الفكرية التقليدية، وسعى جاهداً لقهر التقـــسيم التقليدي بين الخطاب الفلسفي والخطاب الجمالي، وتستند رؤيته في هذا الأمـــر إلى كـــشفه: إن الحضارة الغربية نهضت حول العقل والمنطق، وكانا معياراً حاسمـــاً لـــتقويم أهمية كل شيء وأصالته، ويجترح دريدا إحدى مقولاته الأساسية للتعـــبير عـــن ذلـــك. وهي «التمركّز حول العقل – Logocentrism»، وتتحدد اســـتراتيجية هذه المقولة في البرنامج التفكيكي الهادف إلى نقد سلطة العقل والمنطق في الفلـــسفة الغـــربية، إلى فحص الميتافيزيقيا التي تبطل جميع المعاني التي لا تتطابق والنماذج العقلية المتصورة، وعلى الضد مما تذهب إليه الميتافيزيقا الغربية في تجلياتها الفكـــرية والمعـــرفية، يدعـــو دريدا إلى دور حر للغة، بوصفها متوالية لانهائية من اختلافات المعنى، ولا يمكنه تقرير أرجحية أمر، إلا استناداً إلى قرائن تعوّمها القراءة الحفـــرية. إذ لا معـــنى يظل حبيس دوالّه، ويُفسر على أنه ذو مغزى محدد بصورة نهائـــية. المعـــاني تنتجها القراءة، قادته توصلاته هذه، إلى توجيه نقد قاسٍ إلى نظام الفكـــر الغربـــــي، كمـــا تشكّل معرفياً، ابتداءً من سقراط وأفلاطون وأرسطو،

ومروراً بديكارت وكانت، ووصولاً إلى معلميه المباشرين، هيدغر وهوسرل، رغم أنـــه يقـــرر، بأهمـــا، كانا مؤثرين في مشروعه النقدي، ويؤكد أن علاقته بهيدغر خاصـــة، لا تتمـــثل في الجانب المنهجي، إنما في المفهوم المشترك للوجود، وبالذات مقـــولة هيدغـــر في أنطولوجيا الحضور ونقد الأفلاطونية، وقضية العلاقة بين اللغة والوجود[3].

تعد مقولة «الاختلاف – Differance» إحدى المرتكزات الأساسية لمنهجية التفكـــيك، والوقوف عليها، إنما يكشف عن جزء مهم من استراتيجية التفكيك في مقارباته المنهجية والتأويلية. حدد دريدا مفهومه لـــ «الاختلاف» في كتابه «الكلام والظاهرة». وقبل الاقتراب إلى فعالية هذه المقولة في منهجية التفكيك، يلزم تقصّي دلالاها، وكشف جذورها المهجنة من عدد من المفردات، فذلك، إنما يكشف عن جـــزء مـــن عـــناية التفكيك بما هو غير يقيني، والدعوة الملحّة للدخول في شباك الاحـــتمالات الكثيرة. يمكن تأشير الدلالة المعجمية لـــ «الاختلاف» كما وردت في كتابات دريدا، بأها نسيج دلالي متعدد، هضم فيه دلالات مجموعة من المفردات فثمة todiffer ويدل على المغايرة والاختلاف وعدم التشابه في الشكل، وto defer وهي مفردة لاتينية توحي بالتشتت والتفرق وTo defer ويدل على التأجيل والتأخير والإرجـــاء والتعويق. واضح أن المغايرة والانتشار والتمدد والتفرق خواص لأشياء مكانـــية تـــرتبط بالفـــضاء والحيز. بينما يكون الإرجاء والتأجيل والتأخير مرتبطاً بالـــزمان. مقولة «الاختلاف» هي نسيج متشابك من جميع الدلالات التي ذكرت، وإذا كـــان «الاخـــتلاف» متعدداً في مستوياته الدلالية، تتنازعه خصائص مكانية وزمانـــية وصـــوتية، فإنـــه في التفكيك بوصفه مصطلحاً إجرائياً، إنما يحيل على الاخـــتلاف المـــرجأ أبداً، هو الاختلاف الذي يحرر المتلقي من استحضار المرجع المحدد، ويترك له حرية استحضار أو تعويم مرجع خاص به، وذلك لوجود اختلاف بين الدال والمدلول، والمدلول والمرجع.

وإذا كانـــت العلامة، التي هي صوت في الكلام، تشير فقط إلى فكرة الشيء، بيـــنما يبقـــى حضور المرجع مستحيلاً، بسبب من غيابه في اللحظة الآنية. فكيف بإحضار موضوع المرجع؟ ومن هنا يبدأ إرجاء المرجع في النظام اللغوي وتأجيله مع اســـتمرار الكـــلام، كمـــا هـــو الأمـــر في الدلالات التي تحتشد تحت مصطلح «الاختلاف». فهل دلالته هي عدم التشابه أم التفرّق والتبدد، أم التأخير والأرجاء

والـــتواني، وكـــيف يمكـــن التيقن أن differance هي difference بغير الكتابة. والحـــرف a في الكلمة الأولى لا يلفظ في الفرنسية. من هنا تنشأ مشكلة الحضور والغياب، حضور الدال. وتعدد مدلولاته، وغياب بعضها.

نخلص إلى أن «الاختلاف»، يحيل على تعارض دلالات مكونات الكلام ليس بـــناء علـــى خصائـــصها الذاتية، إنما بناء على الاختلافات فيما بينها. إن المكوّن الكلامـــي يُعـــرّف، بأنه يختلف عن غيره، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، هنالك المتوالـــية المـــؤجلة من سلسلة العلاقات اللانهائية. وكل هذا يفسر لم يرفض دريدا نفـــسه أن يحدد الدلالة الاصطلاحية الدقيقة، للاختلاف، فهو يؤكد انه ليس كلمة ولا مفهـــوماً، إنّـــه: الإزاحـــة التي تصبح بواسطتها اللغة أو الشفرة، أو أي نظام مرجعـــي عـــام، ينطوي على ميزة تاريخية؛ عبارة عن بنية من الاختلافات ويحاول "لـــتش"أن ينغمر في موحيات «الاختلاف» فيؤكد، انه عندما نستخدم العلامات، فـــإن حضور المرجع والمدلول، يرتبط بالحضور الذاتي للدال، الذي يحضر لنا حال الـــوهم والمخادعـــة والـــضلال على نحو مفاجئ، ليس ثمة حضور مادي للعلامة، مـــا يوجد هو لعبة الاختلاف حسب. فالاختلاف ينتهك العلامة، ويجتاحها محولاً عملياتها إلى أثر. وليس حضوراً ذاتياً لها[4].

وإذا كانت اللغة سلسلة لامتناهية من المفردات التي ليس لها أصول بمعزل عن سياق اللغة، فإن الكلمات تتميز باختلاف كل منها عن الأخرى. وهذا يُفضي إلى نتـــيجة، غايـــة في الأهمية، في استراتيجية عمل التفكيك، الذي يستميت من أجل المغـــيب، وطرائق تعويمه. إذ طبقاً لذلك، يكون كل معنى مؤجلاً بشكل لانهائي، وكـــل كلمـــة تقود إلى غيرها في النظام الدلالي اللغوي. دون التمكن من الوقوف النهائي على معنى محدد واضح الآن. إن ما دفع دريدا إلى ذلك، هو الحد من فكرة الحـــضور، فالمتلقي يبحث عن مدلول محدد، لأنه واقع تحت سطوة فكرة الحضور، بـــل خاضـــع لها، ولهذا، فإن ما يهدف إلى تحقيقه دريدا، هو أن يكون الخطاب، والخطـــاب الأدبـــي خاصة، تياراً غير متناهٍ من الدوال، وبوساطة الكلمات فقط، يمكـــن الإشارة إلى كلمة ما دون أخرى. وهذا يفضي إلى توالد مستمر للمعاني، لا بـــسبب مـــن تقرير دلالاتها، بل من اختلافاتها المتواصلة مع المعاني الأخرى، ولما كانـــت هـــذه المعاني لا تعرف الثبات والاستقرار، فإنها تبقى مؤجّلة ضمن نظام الاختلاف، وتظل محكومة، بحركة حرة أفقية وعمودية، دونما توقع نهاية محددة لها.

دلالـــة «الاخـــتلاف»، تنتظم حول قطبين دلاليين أساسيين، هما: «الاختلاف» و«التأجـــيل»، فضلاً عن أقطاب ثانوية تجاورهما، لكن هذين القطبين لا يؤسسان لفكـــرة التوازي في منهج التفكيك، كونه يهدف إلى تقويض الثنائيات التي أرستها الميتافيزيقيا. ولهذا، فإن دريدا يصرّ على ضم جميع المحاور الدلالية التي تتنازع مقولة «الاخـــتلاف»، جاعلاً منها مركز استقطاب دلالي يرشحُ بدلالات قارة وحافة في آن واحد.

يؤسس دريدا، بوساطة «الاختلاف» رؤيته لمعضلة الحضور والغياب، ويدير نقاشـــاً ذا مـــستويات مـــتعددة في اللغة والفلسفة، فالمعاني كما يرى تتحقق من اخـــتلافها المتواصل في عملية الكتابة والقراءة من غيرها، وتبدأ مستويات الحضور والغياب بالجدل ضمن أفق الاختلاف، بحيث يصبح الاختلاف هدفاً بذاته، فالأمر يـــتطلب حضور العلاقة المرئية التي توفرها الكتابة التي تمدّ العلامات بقوة تكرارية ضمن الزمان، وكل هذا يشحن الدوال ببدائل لانهائية من المدلولات. مما يثبت أن هـــدف الكـــلام وغايته، بوصفه حضوراً ذاتياً ينتج بوساطة أثر الزمان في الكتابة. وهو يقوم من ناحية ثانية بتقويض الحضور الذاتي، وهذا يكشف، أن ثمة بناءً وهدماً متواصـــلين، مـــن أجل بلوغ تخوم المعنى. يذهب دريدا إلى أن الاختلاف هو عمل الكـــلام الداخلـــي، فـــالكلام المنطوق يتشكل من الاختلاف المستمر بين الكلمة المـــنطوقة الـــتي تتجـــزأ عادة إلى دال صوتي ومدلول، وبين سلسلة المفردات التي ينـــتظمها الحـــديث. وذلك إلى ما لانهاية، تبعاً لما كان قرره سوسير من أن النظام الـــذاتي الكلام، ينهض على الاختلاف بين العلامات، أكثر مما ينهض على حشد وحـــدات المعـــنى. فالعلامة لا تدل على شيء بذاتها، إنما باختلافها عن العلامات الأخـــرى. وهـــذه الإمكانية لا تتحقق إلا بوساطة الكلام، بوصفه حضوراً ذاتياً مباشراً يلعب دوراً رئيساً في الحقل الدلالي.

هذه الوظيفة للاختلاف في برنامج التفكيك، هي التي قادت دريدا إلى تقديم تـــصوره لـــــ «الكـــتابة البدئية – Archi-writing وهي نمط من الكتابة سابق للكتابة نفسها. أي ذات ميزة قبلية، تكون أنموذجاً متصوراً للكتابة نفسها، فهي قائمة على المعرفة بالحاجة إليها، قبل حصول المواضعة حولها. الكتابة البدئية، لا يمكن تعريفها موضوعياً، لأنها غير قابلة للاستقراء والوصف، لكنها حسب دريدا كـــل شيء، إنها الوسيلة التي لا تدع لنفسها، أن تنتج غير شكل الحضور. وغالباً

مـــا تكـــون أنظمتها موضوعية بالنسبة لموضوعها، وبالنسبة لكل أشكال المعرفة الأخـــرى[5]. ويمكـــن أن يصطلح عليها بـــ «اللسانيات غير المتمركزة عقلياً – anon Logocentric Linguistics». وهكذا يتكشف أن التشدد في التركيز على أهمية الاختلاف، قاد إلى تعميم استراتيجية هذه المقولة الفعالة بوصفها وسيلة حفر في بنـــية الخطابات الفلسفية والأدبية. وحققت منجزها الأكبر في محاولتها تقويض المرتكـــز الفكـــرية للثنائيات المعروفة، مثل: الروح والجسد، الخير والشر، الشكل والمعـــنى، الاســـتعاري والواقعي، الإيجابـــي والسلبي... إلخ. وذلك لقلب التصور الـــذهني الـــذي أرسته الميتافيزيقيا الغربية. واستبدال ذلك بمقولات تحتمل التعدد الـــدلالي مثل" Pharmakon" الذي يعني السم والدواء معاً و"marge" الذي يحيل علـــى الهامش والعلامة والمسيرة صوتياً، وغير ذلك، مما يحتمل ولا يقرر أمراً محدداً. ولما كان الاختلاف خصيصة لغوية، فهو حسب دريدا نفسه لا يعود لا إلى التاريخ ولا إلى البنية[6].

لا يمكـــن عـــدّ دريـــدا فيلسوفاً، بالمعنى المتعارف عليه، كما لا يعد ناقداً، ما تنطبق عليه حقاً، هي كلمة «قارئ» ولكنه قارئ مسلَّح برؤية جديدة، وتتميز كـــتاباته بخصوصيتها بين جيله مثل ريكور وكرستيفا وسولير وهارتمن ودي مان وغيرهم، ويستحيل موضوعياً تصنيف نصوصه على وفق الأسس التي تعتمد عليها نظرية الأجناس الأدبية. فهي في الوقت الذي تستظل في فيء الفلسفة، لا تبرح تلقي أســـئلة عميقة عن اللغة والإبداع والمعنى والهوية، وتتناص مع خطابات قديمة، تمتد من أفلاطون إلى هوسر وهيدغر، وتبدو من هذه الناحية، أنها معنية بالتاريخ المعرفي للفكـــر الفلسفي[7]. عنايته بالفكر الفلسفي، وأبرز كشوفاته المعرفية، جعلت هذا الفكـــر، أحـــد أبرز مصادر ثقافته، فضلاً عن الكشوفات اللسانية والبنيوية، وهو ما جعله يخطو باتجاهات ما بعد البنيوية خطوة متقدمة، ولكنها لن تكون الأخيرة، بـــسبب من جدل المنهجيات. ويمكن التأكيد أن دريدا قد وظّف منهجياً كثيراً من الجهـــود المنهجـــية للمعنيين بالمنهجيات اللسانية، وأضاف إليها، جهده وحفرياته وتصوره للهرم الفلسفي الغربـــي. الذي ربما لم يُعن به إلا قلة قليلة من جيله، مثل ريكـــور وهابرماز، تلك العناية المباشرة التي ميزته عن غيره. وجعلته ينهض بمهمة تدشين مشروعه في تفكيك بنية الفكر الغربـــي، مستعيناً بالوسائل المنهجية القادرة علـــى كشف تناقضات تلك البنية، وتركها تكشف عن تناقضاتها بنفسها، معتمداً

علـــى شـــبكة مقولاته الأساسية، ومنها «الاختلاف» الذي يمارس من خلاله نقداً لمطابقات الفكر الغربـــي ونـــزعته التمركزية.

2. نقد التمركز حول العقل

يـــتجه نقد دريدا للمركزية الغربية ناحية الأسس والركائز العقلية التي أفضت إليها، ولما كانت تلك الأسس تتمحور حول فكرتين أساسيتين هما: التمركز حول العقـــل وفكرة الحضور، فإن برنامج دريدا النقدي يتمحور حول هاتين الفكرتين الفاعلتين في خارطة الميتافيزيقيا الغربية، فهو يطمح إلى تفكيك كل المراكز الدلالية، وبـــؤر المعاني التي تشكلت حولهما، فالممارسة الفكرية حول «اللوغوس» أنتجت تمركـــزاً عقلياً صلباً جداً أقصى كل ممارسة فكرية لا تمتثل لشروطه، لأنه ربط بينه ومعـــنى الحقـــيقة، وأنـــتج نظاماً مغلقاً من التفكير. أما فكرة الحضور فإنها تستأثر باهتمام دريدا النقدي لأنها تواكب اللوغوس، وتمثل مبدأً راسخاً مفاده أن الموجود يتجلـــى بوصفه حضوراً، أي أن الوجود (= الكائن) يتمظهر حضوره في الأشياء. وفي هذا الصدد يؤكد هيدغر على إن التاريخ الغربـــي منذ بدايته، وعلى امتداده، ظل يبرهن على أن كينونة الكائن تتجلى بوصفها حضوراً. وهذا التجلي للكينونة علـــى أنها حضور هو بذاته تاريخ الغرب. ذلك أن مسار تاريخ الغرب ترادف في معناه ودلالته مع فكرة الحضور، باعتبار أن ما يأتي لذاته يتجلى وينتشر بالقرب من ذاته[8].

وكثيراً ما استوقفت هيدغر هذه الظاهرة فدرس جوانبها اعتماداً على نصوص الفلـــسفة، وخلص من ذلك إلى أن الفلسفة الغربية تدفع إلى الأمام باستمرار فكرة أن الوجـــود هـــو الأكثـــر حضوراً من تلقاء نفسه، فأرسطو كان يؤكد على أن «الوجود هو ما يكون بذاته أظهر الأشياء» أي أكثر الأشياء حضوراً، على أن هذا الأمـــر يـــولد فعلاً آخر ينبغي ملاحظته لأنه يتصل هذه المرة بإدراك الإنسان، فما اعتـــبر بذاتـــه أظهر الأشياء، هو الأقل ظهوراً، فالأشد ظهوراً هو الموجود الذي ندركه في كل لحظة، أي الوجود بذاته الذي يكون جلياً ظاهراً، والذي في الوقت ذاته يكون بالنسبة لنا غير ذلك. فإذا كان الأمر هكذا أي ثمة ظهور باهر للموجود من جهة واحتجاب بالغ له من جهة ثانية، فإن مردّ ذلك التناقض يكمن في قصور وعـــي الإنسان بوصفه وسيلة إدراك، فإبهام الوجود وانحجابه ليسا صفة كامنة فيه،

إنمـــا في عجزنا عن إدراك ذلك الحضور، وما يثير الاهتمام هو هذه المفارقة، كيف يكـــون أشد الأشياء حضوراً هو في الوقت نفسه أكثر الأشياء غموضاً واستغلاقاً؟ هـــذا التفاوت بين حقيقة الموجود وكيفية إدراكه لازم الفكر الفلسفي الغربـــي، وينتهـــي هيدغر إلى تقرير فكرته حول هذه الإشكالية: إن انتشار الوجود يشكل بذاتـــه تاريخ الإنسان الغربـــي من حيث جوهره، باعتبار أن هذا الإنسان يظل في لحـــاظ الـــتاريخ مأخـــوذاً بيده ومثبتاً في موضعه بوصفه قاطناً في إشراقة الوجود، ومـــساهماً في هذه الإشراقة، والوجود من حيث هو انحجاب لا ينفك عن الظهور، يـــدل بذاته على الماهية الإنسانية، غير أنه، على الرغم من ذلك لا يتأنسن، بل إن ماهية الإنسان تستوطن بفعل هذه الدلالة - الرابطة في نواحي الوجود وأصقاعه[9].

أثبت دريدا أن التراث الفلسفي الغربـــي ظل مشبعاً بفكرتي «التمركز حول العقـــل» و«ميتافيزيقا الحضور» وأن مذاهب الفلسفة ونظرياتها المختلفة ما هي إلا صـــيغ من نظام واحد هو نظام التمركز حول هذين المحورين، ومع أن دريدا يؤكد صـــعوبة الـــتخلص مـــن هذا التمركز، ألا يمكن معرفة الظروف التي فرضت هذه الظاهـــرة. ومع أنه لا يمكن تخيل «نهاية» للميتافيزيقا أو وضع حد لها. فمن الممكن نقـــدها من الداخل بالتعرف إلى النظام الهرمي الذي أقامته، وربما في مرحلة لاحقة يصار إلى قلب هذه الظاهرة رأساً على عقب، فغاية النقد هنا هزّ قواعد الميتافيزيقيا التي أُنتجت ضمن أفق محدد، وربضت خلف الفكر كله، توجهه وتحدد منظوره[10]. إن الـــنظام المتماســـك الذي نتج عن ممارسات التمركز المذكورة، من الصلابة بحـــيث يصعب تدميره مباشرة، أنه يحتاج إلى خلخلة لنظام جذوره، وتفكيك ذلك الـــنظام الذي قد يؤدي إلى تفجيره من الداخل[11]. وعلى هذا، واستناداً إلى هدف تقـــويض نظم الميتافيزيقيا الغربية بتعرية ركائزها، وكشف تناقضاتها، وُصِف دريدا بأنـــه مناهض مرير لنظم الفكر المتعالية التي يقصد منها أن تعطي لاتباعها مواقف هيمنة يطلون منها على من هم دونهم، ويحكمون عليهم طبقاً لها[12].

اتخـــذ نقـــد دريـــدا للميتافيزيقيا الغربية من مصطلح «التمركز حول العقل Logocentrism» وسيلة وموضوعاً له. وتتمثل كفاءة هذا المفهوم المزدوجة، أولاً في سياق فلسفة دريدا النقدية، وثانياً في التراث الفلسفي الغربـــي في أنه يدمج معاً مقـــولة «اللوغـــوس» بممارســـة «التمركـــز»، وعليه فالحقل الدلالي لهذا المفهوم متشعب، ويتحدر من أصلين: مقولة فلسفية تجريدية أخذت معنى المفهوم ووظيفته،

وممارســة عملــية غايتها الانغلاق على نوع من التصور، وكل هذه المكونات التي دخلــت في بــناء Logocentrism تفــيد في أن يمنح هذا المفهوم وظائف نظرية وعملية، فمن الجهة الأولى يقتضي الأمر الاقتراب إلى المفهوم وأصوله وتشكلاته في الفلــسفة الغــربية، ومن الجهة الثانية يقتضي الأمر كشف طبيعة التمركز بوصفه ممارســة فلسفية. وهذا الغنى الذي ينطوي عليه المفهوم يخدم غرض دريدا في نقده الهــادف إلى هدم فكرة اليقين المطلق في الميتافيزيقيا، والانتقال إلى إعلان حالة تمرد علــى إثــبات أُطرها وسكون مضمونها. لقد شخص دريدا أصول هذه الظاهرة المتمكِّــنة من التفكير، فالفلسفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو دفعت العقل، إلى واجهة الاهتمام، وأعطته سلطة فعالة في مسار الفكر، بحيث آل في نهاية المطاف إلى مفهــوم مجــرد ذي قــوة لامتناهية، وفي ظل هذه النــزعة العقلية، أصبح القياس العقلــي – المنطقــي نموذجاً معيارياً تقاس في ضوئه كل النماذج الفكرية، ففرض بــسبب ذلــك هيمنته القصوى في مجال الفكر الفلسفي، وكان هذا كافياً بالنسبة لدريدا لأن ينصرف إلى تفكيك هذا التمركز، وذلك من خلال نقد الأصل الثابت والمتفرد بالقوة لمفهوم العقل. سعياً وراء ظهور نمط من التفكير الذي يتجاوز نسق التمركز المذكور.

لاحــظ دريدا أن الميتافيزيقيا الغربية تمنح الكلام أفضلية على الكتابة، فهي تعطــي امتــيازاً خاصاً للكلمة المنطوقة، لأنها تجسد حضور المتكلم وقت صدور القول، وتلزم متلقياً، فليس ثمة فاصل زماني أو مكاني بينهما، فالمتكلم يستمع في الوقت الذي يتكلم فيه، وهو ما يفعله المتلقي في الوقت ذاته. إن سمة المباشرة في فعــل الكــلام تعطي قوة خاصة في أن المتكلم يعرف ما يعني، ويعني ما يقول، ويقول ما يعني، ويعرف ما يقول، وهو قادر، فضلاً عن ذلك على معرفة فيما إذا كــان الفهم تحقق فعلاً أم لم يتحقق. فصورة الحضور الذاتي المباشر للحقيقة التي يفــرض الكــلام وجودها في الممارسة الفكرية، تتصل مباشرة بالحقيقة التداولية للألفاظ ودلالاتها لحظة النطق في ممارسة حية ومباشرة وآنية. وهذه الخاصة ظلت إحدى الشواغل المحورية في الميتافيزيقيا الغربية، ومن ورائها الثقافة الغربية، وعلى النقــيض مــن ذلك، فإن الكتابة لم تستأثر بالاهتمام، لأنها بوسائلها وآلياتها، لا يمكــن أن تتداول الحقيقة الحية المباشرة، ولهذا عُدّت نشاطاً من الدرجة الثانية، فالكاتــب يــضع أفكاره على الورق، فاصلاً إياها عن نفسه المتضمنة للحقيقة،

وجـــاعلاً منها شيئاً جامداً يمكن أن يقرأ من شخص آخر بعيد، لا تربطه به صلة زمانية أو مكانية، ولا يربطها سياق مشترك، وهذا قد يفتح الباب لمزيد من سوء الفهـــم، بـــسبب الاحتمالات المترتبة على مسارات التلقي الخاصة بالقراءة، وفي ضوء هذا المنظور، وتبعاً لفروضه، أعلت الميتافيزيقيا الغربية من شأن الكلام على حـــساب الكتابة، ومن هنا ظهرت المفاضلة بينهما، والاختلاف المتأصل في الكفر الغربـــي بشأنها[13].

وقد دُعم هذا الاتجاه دينياً، فحضور «اللوغوس» في «العهد الجديد» على أنه «كلمـــة» منح المفهوم قدراً كثيفاً من الحضور «في البدء كانت الكلمة»، فلكون «الكلمة» أصل الأشياء جميعاً، فإنها توقع وتذيل على حضور العالم، فكل شيء هو معلـــول هـــذه العلة، مع أن «الكتاب المقدس» مكتوب، فإن كلمة الله منطوقة في الأســـاس. وتبدو الكلمة المنطوقة، الصادرة من الجسد الحي أقرب إلى الفكر المولد مـــن الكلمة المكتوبة. ويرى دريدا أن تفضيل الكلام على الكتابة، وهو ما يصطلحُ عليه يسميه: التمركز حول الصوت phonocentrism، إنما هو سمة كلاسيكية من سمـــات التمركـــز حول العقل[14]. وعلى هذا، فإن الإعلاء من شأن الكلام على حساب الكتابة كان أكثر العوامل التي دفعت فكرة التمركز حول العقل إلى البروز والاستبداد والهيمنة في تاريخ الفكر الغربـــي.

ويتقـــصى دريـــدا هذه الظاهرة، فيرجعها إلى أفلاطون الذي يرى أن الحقيقة ما هي إلا حوار الروح الصامت مع نفسها، وهذا التصور يدعم، كما هو واضح، أمـــر حـــضور الكـــلام النفسي، فالحقيقة هنا هي المباشرة الصريحة للنفس، وأكثر تجليات هذه الفكرة حضوراً هو: الحوار بين متحدثين يجمعهما زمان ومكان، وعن هذا الأصل الذي يمثله الحوار الداخلي، نشأت فكرة الحوار الصائت بين متحاورين خاضـــعين للشروط الزمانية المكانية (= وجدت هذه الفكرة أفضل تجل فعلي لها في المحاورات الأفلاطونية). فأفلاطون حاول في محاوراته محاكاة هذا الضرب من نظام الإرســـال والتلقي، مفترضاً ثنائية(المرسل والمتلقي) التي تنظم الفعل الاتصالي، وهي في الغالـــب ســـقراط بوصفه مرسلاً، ومجموعة من المتلقين/المحاورين الذين يتغيرون حـــسب المقـــام والحاجة التي يريدها أفلاطون. وتمسك أفلاطون بأسلوب المباشرة الحـــوارية، واعـــتقاده بأنه الأسلوب الأمثل في التعبير عن الحقيقة أدّى إلى معالجة موضوع الكتابة بشبهة كبيرة.

يسعى دريدا إلى استبدال ذلك التصور، مؤكداً أن الكتابة تكشف عن تغريب المعنى، ذلك أن نقش المعنى بواسطة العلامة يهبه استقلالاً وحرية عن صاحبه الأصلي، وهذا يمنحه إمكانات كبيرة في التفسير والتأويل. هذا التغريب أو الإبعاد في المعنى يتوضح حينما تستمر العلامة المكتوبة في توليد أبعادها الدلالية المتجددة في غياب مؤلفها الأصلي. إن ما يطالب به دريدا، ليس فقط حل هذا الإشكال المستعصي فيما يخص قضية الكلام والكتابة في الخطاب الفلسفي الغربي، إنما يطالب أيضاً بضرورة قلب ذلك النظام، لتفريغ شحنة التمركز حول العقل في الفلسفة، فهذا القلب، وإعطاء أولوية للكتابة على الكلام سيفتح الأفق أمام الخطاب الفلسفي المتموّج بدلالاته بعيداً عن الاصطدام ببؤر التمركز، فإذا ما نجح مشروع تفكيك التمركز، القائم على تمركز الصوت، وثم الكلام، فإن ذلك معناه انهيار نظم الميتافيزيقيا التقليدية وكل تمركزاتها، وظهور خطاب فلسفي لا تمركز فيه، ولا تفاضل، ولا مصادرة، موجَّه إلى الجميع في كل زمان وفي كل مكان. إن الخلخلة التي يحاول دريدا أن يبثها في قلب الخطاب الفلسفي الغربي، تمس قواعده الأساسية، وآلياته المحورية التي يقوم عليها، وذلك بقدر ما يقوم أي خطاب عقلاني - مثالي على نوع من المركزية حول الصوت من جهة، وعلى نموذج عقلي - لغوي ضمني أو قبلي يوجهه، ويرسم له أطره وحدوده التي لا يستطيع تجاوزها من جهة أخرى.

ولا شك في أنه يربط بين التمركز الصوتي والتمركز العقلي في الفكر الغربي، لأن ذلك الفكر، وأبرز ما فيه الخطاب الفلسفي لم ينشأ ولم يتبلور عند اليونانيين القدماء إلا بقيام اللغة الصوتية التي تعتمد على النظام الأبجدي في الكتابة، ولأن الفكر الميتافيزيقي المجرد لم يستطع أن يتألف إلا بالقدر الذي أتاحته له اللغة الصوتية من تجاوز للصور المادية المباشرة التي كانت تتم بواسطتها أنماط الكتابات السابقة على النظام الأبجدي. وعلى هذا فإن نقد الأسس الصوتية للخطاب الفلسفي الغربي، وإبراز وظائفه الأيديولوجية الكامنة، عملية لا تتم عند دريدا من غير إضفاء أهمية على المكونات الكتابية للفكر، وهو الأمر الذي يدفعه إلى محاولة تأسيس نوع من الكتابية (= الغراماتولوجيا) الجذرية[15].

وظّف دريدا معرفته بنظم الفلسفة الغربية، مستعيناً بمفهوم «التمركز حول العقل»[16] للتقدم في نقده الشامل لتلك النظم، ولجأ أولاً إلى تجزئة موضوعاته. بدأ

مـــن الألفاظ والفرضيات الأساسية، ثم انتقل إلى تعرية الأنساق، وكشف الحجج التناقـــضية الـــتي تنطوي عليها الألفاظ والفرضيات، ثم في مرحلة أخرى توغل إلى صـــلب موضـــوعه، إلا وهـــو تفكيك النظم الكبرى للفكر الفلسفي منطلقاً من أفلاطون وأرسطو، ماراً بديكارت وروسو وفرويد، ثم منتهياً بالفلاسفة المعاصرين مثل هوسرل وهيدغر.

ولقـــد قاده استقراؤه إلى هدم الزعم القائل بوجود معنى موحد له هوية متطابقة مـــع ذاتها، فعمله الذي هدف منذ البداية إلى كشف التعارض في الأنساق الفلسفية أظهـــر لـــه وجود تضاد جوهري في صميم النظم التي تدَّعي التطابق الذاتي والهوية الموحدة، ودفعه هذا الكشف إلى إجراء منهجي، هو ما صار يعرف بـــ «التفكيك» وهـــو التموضـــع داخل الظاهرة الفكرية المدروسة، ثم توجيه ضربات متعاقبة لها من الـــداخل، ويمكـــن التعبير عن هذه الممارسة المنهجية بالصيغة الإجرائية الآتية: أولاً: ضـــرورة معرفة النظم الداخلية للميتافيزيقيا، والاندماج في مقولاتها، ومعرفة الأبعاد والغايـــات والمقاصـــد التي تستخدم فيها، وثانياً: الانفصال الرمزي عنها ومواجهتها بأســـئلة مشتقة من سياقها الفكري، بما يظهر عجز تلك الميتافيزيقيا عن تقديم أجوبة حقيقية عن الأسئلة المثارة، الأمر الذي يفضح قصورها، ويكشف تناقضاتها الداخلية. إن ما يصطلح عليه دريدا بـــ «التفكيك» بوصفه منهجاً تتكشف فعاليته، إذا مورس كما ينبغي أن يمارس، في قوة تماهيه مع موضوعه، بما يمنحه إمكانية أن يكون منفصلاً ومتـــصلاً في آن واحـــد. إمكانية الانفصال تضع الموضوع في دائرة السؤال النقدي، ومعالجـــته نقـــدياً عـــبر المـــسافة المطلوبة في كل ممارسة نقدية حقيقية بين الباحث وموضـــوع البحث، وإمكانية الاتصال تجعل ذلك المنهج يقارب موضوعه وقد تشبع بالـــشبكة الداخلـــية للمفاهـــيم والمقـــولات الخاصة بذلك الموضوع، بما يعوّم كل التعارضات الخادعة التي تنتظم في الإطار العام الذي يتكون فيه الموضوع.

كانـــت الميتافيزيقيا تصرُّ على اعتبار الوجود حضوراً متعالياً، وبمواجهة قلعة الميتافيـــزيقيا الحصينة ومقولاتها الراسخة استعان دريدا بمقولات القراءة والاختلاف والأثـــر، واســـتخدمها مـــن أجل تبديد التمركز الدلالي حول العقل، وفيما كان المـــوروث الفلسفي ينتج الحقائق على أنها مستودع للحضور، ذهب دريدا، إلى أن التفـــسير ليس غايته تثبيت أوضاع قارة، إنما فتح الأفق أمام مزيد من الاحتمالات، وهذا يعني توسيع فضاءات التفسير والوصول به إلى مناطق لم تستكشف بعد[17].

بحـــث دريدا في الحقول المعرفية التي رتبت أوضاعها في ضوء سلطة التمركز، وجعلها موضوعات للبحث، وفي الوقت الذي كشف فيه عن بؤر التمركز في تلك الحقول، عمل على نقد مظاهر التمركز فيها، وهنا اقتضاه الأمر مزيداً من الحفر في البنـــيات الداخلية لتلك الحقول من أجل حصر مظاهر التمركز أولاً، والعمل على هزّ البؤر المتمركزة ثانياً. ومن أبرز الحقول التي كانت ميداناً لتطبيقاته فكرة الوجود والمعـــرفة والجـــنس والتاريخ وغير ذلك. وقد عالجها مشخصاً في تضاعيفها كل مـــا يتـــصل بالتمركز الذي يمنح فكرة ما أولية وأسبقية على غيرها، وهذا بدوره يـــؤدي إلى إقـــصاء جـــزء كبير من الفكرة التي ينبغي أن تتصف بالشمول. وأهم ما شخَّصه دريدا في هذا المضمار:

1. الأولية الإبستمولوجية Epistemological primacy

ويقـــصد بهـــا دريدا عدّ العقل والإدراك الحسي مركزاً للحضور، وهذا وهم أشـــاعته فكرة التمركز. ذلك أن العقل والحس ليسا معطيين قارين قديمين إنما هما يتـــشكلان من خلال ارتباطهما بالحقيقة، فليس ثمة وعي قبلي، إنما هو نتاج يتولد من مقاربة الفكر للموضوع.

2. الأولية التاريخية Chronological primacy

وفي هذه الأولية يعثر دريدا على أساس التمركز حول الصوت، فالتمركز هنا يعـــبر عن نفسه بواسطة النظم الميتافيزيقية استناداً إلى أن الزمن مطّرد في تقدمه من الماضي إلى المستقبل، وحينما نقّب دريدا في هذا الحقل الشامل المتصل بالزمن وجد أن التمركـــز يتجلى في ظواهر كثيرة يمكن هنا حصر ثلاث حالات هي: التمركز الـــذي أشاعته الميتافيزيقيا على اعتبار أن الروح ذات بعد مثالي، وأن تجسيداتها تتم مـــن خلال زمنية الجسد وليس من بعدها المجرد وإن الأشكال المتعالية التي تفرزها الظواهـــر ثابتة وأبدية، وأخيراً أن كل مقولات المطلق بوصفه خالقاً ذات حضور دائم.

3. الأولية الجنسية Sexual primacy

وهـــنا يـــشخِّص دريـــدا موضوعاً غاية في الأهمية، وذلك بكشفه ما يمكن الاصـــطلاح علـــيه بـــ «التمركز حول القضيب phallogocentric»، فقد رصد هيمنة الشخصية الذكورية وإقصاء الشخصية الأنثوية، وكان المعيار في الإقصاء أو

التكـــريس من خلال منح «القضيب» قوة رمزية تمنح صاحبه الأفضلية، وعلى هذا دفعـــت الميتافيزيقيا الرجل/الذكر إلى واجهة الاهتمام بسبب امتلاكه هذا العضو، فـــيما أقصيت المرأة وجرى تغييب لدورها لافتقادها إلى ذلك العضو تحديداً. وهذه التمايزات المبنية على فكرة التفاوت والمفاضلة، أدت إلى إقصاء قطاع بشري كبير، طمـــست إمكانـــية ظهور العقل والثقافة فيه، وهذا فتح الأفق على دراسة النوع الاجتماعي Gender.

4. الأولية الوجودية Antological primacy

الفكـــرة الـــتي تشكل لبّ هذه الأولية هي من أكثر الموضوعات التي أثارت اهتمام دريدا، وفي هذا الحقل تحديداً تميز نقده وتفكيكه. فالميتافيزيقيا الغربية ربطت بـــين الوجـــود والحـــضور، فالوجود ينطوي على إمكانية حضور متحققة في كل الظواهر والأشياء، ومع أنه يتعسر إدراك ذلك الحضور إلا أن وجوده وتجلياته جعل العـــالم مرهوناً بذلك الحضور. ولما كان فلاسفة الإغريق، وبخاصة أفلاطون الذي منح شرعية لمثل هذه الفكرة، حينما وصف الحقيقة بأنها حوار مع النفس، وأرسطو الـــذي اعتـــبرها تفكيراً ذاتياً، فإن الميتافيزيقيا اللاحقة لم تدقق في هذه المصادرة، فأصبحت هوية الوجود هي الحضور، ومن المعروف أن هذه القضية كانت من أبرز ما انصرف دريدا إلى نقده[18].

احتل «العقل» في الميتافيزيقيا الغربية مكانة سامية، ولم يقف عند الحد المباشر لهـــذا المفهـــوم باعتباره آلة التفكير، إنما جاوزه إلى المدى الذي تحذّر منه المعرفة، وتحديـــداً إلى الارتفـــاع به إلى مفهوم تجريدي ينطوي على خبرة قبلية، وأنه القوة المنظمة للعالم، سواء كانت مفارقة له أو منبثّة فيه، وهكذا تنوعت المنظورات إليه، فقد نظر إليه بوصفه مبدأ، ثم بوصفه نظاماً متغلغلاً في الظواهر الكونية، ثم بوصفه خالقـــاً، وفي كـــل ذلك نظر إليه على أنه مفهوم يحكم العالم، وينبغي صوغ العالم علـــى غرار معطياته الخالصة. وبهذا جعلت الممارسة الفكرية العقل هو المركز، وما العـــالم إلا تجلـــيات من تجلياته اللانهائية، ودعمت الميتافيزيقيا الدينية هذا المفهوم، بإعطاء العقل بعده الإلهي، فدمجتْ فكرة «اللوغوس» و«الله». أو أنها طوَّرت ذاك إلى هـــذا. وتمركـــز الـــتفكير كله حول قضية العقل، بحيث انحسر الاهتمام بالبعد الواقعـــي والفعلـــي للأشياء، وظل الفكر الغربـــي منذ بداياته الإغريقية يدفع إلى واجهـــة الاهتمام بهذا الموضوع، الأمر الذي أفضى إلى تمركز حول مفهوم العقل،

جعـــل كـــثيراً من الفروض والإجراءات والنتائج المتصلة به على أنها حقائق ثابتة. وهـــذا الميدان المشبع بفكرة التمركز كان مثار اهتمام نقدي بدأه نيتشه ومضى به هوســـرل وهيدغـــر إلى مرحلة أخرى، ثم بلغ الاهتمام ذروته على يد دريدا الذي اشـــتق مفهـــوم «التمركـــز حول العقل» ليمارس به وفيه نقده القائم على قاعدة تفكيك النظم الداخلية للظواهر الفكرية الأمر الذي يفضي إلى انهيارها.

3. الغراماتولوجيا ونقد التمركز حول الصوت

اقتضت ممارسة دريدا النقدية أن يتوسع في نقده ليشمل ظاهرة التمركز في أكثر مـــن ميدان، وإن كانت جميعها ترتبت في ضوء سلطة الميتافيزيقيا، وإذا كان التمركز حـــول العقل كان نتيجة للتمركز حول الصوت. فإنّ هذا إنما هو جانب من جوانب التمركـــز، فجانبه الآخر المتصل بموضوع التمركز هو الإعلاء من شأن الكلام على حـــساب الكتابة. وفي هذين الموضوعين المتداخلين نجد أنّ «الصوت» أو «الكلام» هـــو المـــرجّح وحوله يتمركز الفكر أو بسببه ينشأ. وإذا كان دريدا ركّب مصطلح Logocentrism لمعالجـــة موضـــوع التمركـــز حول العقل فإنه يستخدم مصطلح Grammatology ليستكـــشف به أبعاد التمركز حول الكلام. وهذا المصطلح الذي يمكن ترجمته بـــ «علم الكتابة» ذو أصول إغريقية، وهو مهجَّن من اللفظ الذي يحيل علـــى الحـــرف الذي هو نقش كتابـــي، والممارسة الكتابية بوصفها علماً، ومع أنّ هدف دريدا هو كشف جملة الممارسات الإقصائية التي تعرضت لها الكتابة في الفكر الغربـــي والإعلاء من شأن الكلام. فإنّ الوجه الآخر لذلك الهدف هو التفكير جدياً بـــضرورة قلـــب ذلك التصور الذي منح أفضلية للكلام على حساب الكتابة، ومنح الأخـــيرة دوراً فاعلاً في خارطة التعبير الفكري، منطلقاً من وجهة نظر ترى أنّ جميع خـــصائص الكـــتابة، مـــثل غياب المتكلّم وغياب وعيه، تغني المعنى، ويتقدم بفكرته المناقـــضة للموروث الميتافيزيقي وهي بدل تصوّر الكتابة على أنها مشتق طفيلي من الكـــلام، فـــإنّ الأمر الأكثر صواباً هو اعتبار الكلام مشتق من الكتابة، هنا يفترض دريـــدا وجـــود نموذج بدئي للكتابة تفرضه الضرورة. فالكتابة تقليد قديم يعبر عنه بصور حسية مرئية وصورية، ولا يمكن أن تخلو الطبيعة من ممارسة كتابة من نوع ما.

ظهـــر اهتمام دريدا بهذا الموضوع في خضمّ العناية الحديثة بموضوع الكتابة وأصولها ووظائفها. وكان تودروف ذهب إلى أنّ لمصطلح الكتابة معنيين. فالمعنى

المباشر، والضيّق يقصد منه «النظام المنقوش للغة المدوَّنة». أما الدلالة العامة فهي تحـــيل على «كل نظام مكاني ودلالي مرئي»[19]. وهنا يتضح أنّ الدلالة العامة لا تقـــرن الكـــتابة أبـــداً بموضوع نقش اللغة أو تدوينها. إنها توسع الأفق الدلالي للمصطلح، فيشمل نظم التعبير المرئية باعتبار أنّ الكلام متصل بحاسة السمع، فيما الكتابة متصلة بحاسة البصر. فإذا أخذ هذا المعنى، فإن كل «أثر» مادي غير لفظي يندرج ضمن مفهوم الكتابة، ولا يخفى أنّ مفهوم «الأثر» له أهمية كبيرة في فكر دريدا. ولم يتردد في فهم موضوع الكتابة طبقاً لدلالته العامة، فدمج بسبب ذلك كثيراً من المعطيات المرئية والصورية الملازمة للإنسان في الطبيعة فجعل منها كتابة أولية تسبق الكلام لأنها تنتج نظاماً تعبيرياً لا يقوم في أسسه على الصوت. وينبغي التفــريق بـــين الكلام واللغة والكتابة، وأن لا تصادر اللغة من أيٍّ من الكلام أو الكتابة، بوصفها نظاماً تعبيرياً دالاً بغضّ النظر عما إذا كانت تستعين بالكلام أو الكـــتابة. كان جوناثان كلر عرّف الكتابة بأنها الوسيلة التي تقدّم اللغة بوصفها سلـــسلة مـــن العلامات المرئية التي تعمل في غياب المتكلّم[20]. فهي على نقيض الكـــلام تتجـــسد عـــبر نظام مادي - مرئي من العلامات، فالكتابة لا تفترض حضوراً مباشراً للمتكلم، لأنّ العلامات المرئية المشكّلة على الورق أو غيره تختلف عـــن الأصوات المتناثرة في الهواء في أثناء التكلّم، فالأخيرة تختفي بانتهاء الحديث، ولا تمـــتلك خاصـــية البقاء إن لم تسجّل، وكل خصائص الديمومة والبقاء لصيقة الكتابة.

عبّر الفلاسفة عن كرههم للكتابة بسبب خشيتهم من قوتها في تدمير الحقيقة الفلـــسفية التي يرون أنها حقيقة نفسية خالصة وشفافة، ولا يعبر عنها إلاّ بالحديث الـــذاتي أو الحديث المباشر مع الآخرين، ولما كانت الكتابة لا تذعن لهذا التصور. فهي تجسد الحقيقة بصورة مرئية، فقد ظهر وكأنها تختزلها إلى مرتبة أقل سموّاً مما هي عليه في النفس، ذهب تصوّر الفلسفة إلى أنّ تدوين «الحقيقة» بالكتابة هو تدنيس لهـــا. وكان سقراط يرفض رفضاً باتاً - كما يروى عنه - أن تدوّن فلسفته، لأن الحقيقة فيها لا يمكن أن يحتويها جلد أو حجر بدل النفس الزكية الطاهرة، وجاراه أفلاطـــون في اعتبارها بمثابة دواء له من الضرر على الذاكرة أكثر مما له من الفائدة لأنه يقود إلى النسيان، وهو موضوع عالجناه بكثير من التفصيل في الكتاب الأول، ومن المفيد الوقوف على العلاقة الملتبسة بين الكلام والكتابة لدى نخبة من المفكرين

الغـــربيّين، قبل المضي في نقد دريدا، لأنه على أساس تفكيك نظم التمركز حول الكـــلام لديهم تقدم هو بمشروعه المضاد، ولما كان دريدا نفسه قد اختار أفلاطون وروســـو ودي سوســـير بوصفهم نماذج تجلّت لديهم تلك الإشكالية، فمن اللازم الوقوف عليهم هم. لأنهم مدار البحث والنقد معاً.

يـــرى أفلاطـــون في محـــاورة «فايدروس»[21] أنّ الكتابة تمارس خطراً على الذاكرة، فهي آفة لا يطمئن إليها، شأنها في ذلك شأن كل الآفات التي ينبغي الحذر منها، فإذا كان ثمة خطر يداهم الذاكرة فمصدره الكتابة، وعلى النقيض من ذلك، إذا كان ثمة سبب ينشط الذاكرة ويقوّيها ويجعلها أكثر اتّقاداً في الاحتفاظ بالحقيقة فهـــو الكلام، ويُرجع ذلك التناقض بين وظيفة كل من الكتابة والكلام إلى كون الأولى غـــريبة عن النفس، فهي شيء طارئ وخارجي ومجرد اصطلاح تقني، فيما الكلام صادر عن النفس ذاتها باعتبارها مستوطنته الأصلية، فقدرته على التعبير عن الحقـــيقة، مبنية على قربه من مصدر الحقيقة. وبذلك فهو يحمل طابع الحيوية الذي تتـــصف به النفس، أما الكتابة فهي وسيلة جامدة وميتة، ولاتصافهما بصفتي الحياة والمـــوت، فإنّ الكلام له القدرة على التواصل مع الآخرين، والتعبير عما في النفس من حقائق لأن الحياة حاضرة فيه ومنبثة في تضاعيفه، فيما الكتابة آلة ميتة ومنقطعة عـــن الـــنفس. الكلام وحده القادر على تداول الحقيقة والتفاعل معها، أما الكتابة فعاجزة عن كل هذا لأسباب كامنة فيها، أنها شيء لا حياة فيه. وبهذا فهي عاجزة عـــن الإفـــصاح عمّـــا تدّعي حمله، وتنطوي عليه، في حين أنّ الكلام هو وسيلة الإفصاح عمّا يريد الإفصاح عنه، إلى ذلك، فإنّ الكتابة تثبّت وضعاً جامداً للمعنى لأنهـــا تقوم بذلك بمعزل عن النسق الحيوي الذي يفترضه الكلام المعبّر عن الحقيقة والـــذي يلزم حضور المتكلمين: المتحدّث والمتلقي، فضلاً عن ذلك فالكتابة بسبب قـــصورها أشـــبه بكائن أعمى، غير قادرة على التعرُّف إلى من توجه الحقيقة التي ينبغـــي أساســـاً أن تصدر عن نفس طاهرة، وتتجه إلى نفس مثيلة. أنّ الكتابة لا تراعـــي المقـــام ولا تؤكد على المقاصد، وتفتقر إلى البراهين الآنية والمتجددة التي يقتضيها سياق تداول الحقائق، إنها بالإجمال شيء ميت وجامد «غير إنساني» وهي تقـــارب ما تهدف إليه بطريقة خاطئة، لأنها تريد أن تظهر بطريقة متعسفة وقاصرة ما يوجد داخل العقل والنفس إلى الخارج دون الأخذ بالاعتبار أن ما تريد إخراجه لا يمكن يكون إلاّ في داخل العقل والنفس.

النتيجة التي يرتبها أفلاطون على عجز الكتابة الدائم، هو أنها تتطفل على ميدان هو من اختصاص الكلام. وبذلك فمهما ادعت من قوة، فهي في المطاف الأخير محاكاة ميتة للفعل الكلامي الذي يتضمن حيوية خاصة. حيوية النفس المنطوية على الحقيقة السامية. والخلاصة التي يخلص إليها أفلاطون بصدد المقارنة/المفاضلة بين الكلام والكتابة هي: أنه إذا أمكن أن تقوم مقارنة بين الاثنين، فإنّ نتيجتها لا تختلف عن كل النتائج التي تقوم حينما تقارن بين شيء حي وشيء ميت. وفي ضوء هذه الخلاصة يقيم دريدا نقده للتصور الأفلاطوني، فيظهر أنّ أفلاطون أوجد تعارضاً لا مصالحة فيه بين الكتابة و«اللوغوس». تعارض دائم يماثل التعارض بين الشيء الظاهري والحقيقة الباطنية، وينبغي الحذر من الكتابة لأنها تخرّب النفوس، كما يخرّبها السفسطائيون.

أقام أفلاطون مقابلة بين ذاكرتين متصلتين بالكلام والكتابة. ذاكرة حسنة وذاكرة قبيحة، الذاكرة الأولى هي الذاكرة الحيّة لأنها تستمد نسغها من الداخل، من «اللوغوس» وشرعيتها متأتية من أنها تندرج في علاقة حضور مباشر مع الذات، وهذه الذاكرة تقع في تعارض مع ذاكرة خارجية ميتة، تحاكي المعرفة المطلقة، وتأخذ اسم الكتابة، ومن الأفضل الاستغناء عن هذه الذاكرة/الكتابة وعدم اللجوء إلى هذا (الفارماكون) الذي هو دواء في الظاهر، لكنه داء في الحقيقة، خطره يأتي من أنه سيؤدي إلى تعطيل فاعلية الكلام، وبذلك يقضي على الذاكرة الحسنة، ذاكرة الذات نفسها، لأنه يحجر على الذاكرة، ويسبب النسيان، فالكتابة إذن لا تحرك إلاّ الشر ولا تثير غيره[22]. ويفهم تمييز دريدا بين الذاكرتين اللتين استخلصهما من خطاب أفلاطون استناداً إلى تصور أفلاطون أنّ «اللوغوس» باعتباره موطن الحقيقة ومصدرها وجامعها ما هو إلاّ «التعبير الشفهي الواضح عن الفكر بالأصوات المركبة من أفعال وأسماء بحيث يعكس هذا الإرسال الصوتي الفكر كما لو كان صورة منعكسة له في مرآة أو على صفحة الماء»[23].

اطّرد التصور الأفلاطوني في ثنايا الفكر الغربي، ووجد له تعبيراً واضحاً في منظور روسو الذي ميّز بين نوعين من الكتابة: الكتابة الحسنة والكتابة القبيحة، فالأولى تتصل بعلم النفس الإلهي وتتصل بالروح والعقل، وهي كتابة بالمعنى المجازي، لأنها «القانون الطبيعي الذي ما زال منقوشاً على قلب الإنسان بأحرف لا تّمحى فمن هنا يقوم بالنداء عليه» هذه الكتابة عند روسو مقدسة. أما الثانية فهي

الكـــتابة التمثيلـــية، وهي كتابة ساقطة وثانوية ومدانة حسب منظور روسو[24].
تتـــرتب رؤيـــة روسو الموضوع الكلام والكتابة ضمن تصوره الطبيعي القائل بأنّ أفـــضل شـــيء هو ما يساير نظام الطبيعة ويوافقه. وفيما يخص هذا الموضوع، يميّز روســـو بـــين ثلاث درجات من التعبير هي على التعاقب: التعبير بالإشارة والتعبير بـــالكلام والتعبير بالكتابة، ويذهب إلى أنّ «أبلغ اللغات هي تلك التي الإشارة فيها قـــد قالت كل شيء قبل الكلام»[25]. فالإشارة تزيد من دقة المحاكاة، أما الصوت فيقتـــصر دوره علـــى إثارة الاهتمام، والحاجة هي أملتْ أول إشارة، أما الأهواء والعواطـــف فهي التي انتزعت أول صوت، ولهذا كانت اللغة المجازية أول ما تولّد، أما الدلالة الحقيقية فكانت آخر ما اهتُدي إليه، ومن ثمّ فإنّ الأشياء لم تُسمَّ باسمها الحقيقـــي إلاّ عندما تمت رؤيتها في شكلها الحقيقي، لم يتكلّم الناس إلاّ شعراً، و لم يخطر ببالهم أن يفكروا إلاّ بعد زمن طويل[26].

يهـــتدي روسو في هذه النقطة بأرسطو في تأكيده الشائع: إنّ الأولين كانوا يقررون الاعتقادات في النفوس بالتخيّل الشعري[27]. ويمضي روسو في تفصيل هذه الفكرة مؤكداً أنه بقدر ما تنمو الحاجات، وتتعقّد الأعمال، بقدر ما تغيّر اللغة من طابعها، فتصبح أشد معقولية، وأقل عاطفية، وتعوّض المشاعر الأفكار، وتكف عن مخاطبة العقل، ومن ثمّ بالذات تنطفئ النبرة وتتعدد المقاطع، فتصير اللغة أشد ضبطاً ووضـــوحاً، ولكنَّها تصير أيضاً أفتر، وأصم وأبرد، ومع أنّ روسو يقول: «لا يتبع مـــن الكـــتابة فن الكلام» إلاّ أنّ الكتابة وظيفياً تقوم بمهمة تتصل بالكلام، وهنا يفـــصح روسو عن وجهة نظره بالصورة الآتية: «إنّ الكتابة التي يبدو من مهامها تثبيت اللغة، هي عينها التي تغيّرها، فهي لا تغيّر الكلمات بل عبقريتها، أنها تعوّض التعـــبير بالدقة، فالمرء يؤدي مشاعره عندما يتكلّم وأفكاره عندما يكتب، فهو ملزم عند الكتابة بأن يحمل كل الألفاظ على معناها العام، ولكن الذي يتكلّم ينوّع من الـــدلالات بواســـطة النـــبرات، ويعيّنها مثلما يحلو له، فما هو بمكتفٍ من تقلّص مـــا كان يعوقه عن وضوح العبارة، بل زاد ما يعطي متانتها، ولا يمكن للغة نكتبها قط أن تحتفظ طويلاً بحيوية تلك التي نتكلمها فقط، وإنما يكتب المرء التصويتات لا النغم غير أنّ النغم والنبرات ومختلف انعطافات الصوت في اللغة ذات النبر، هي التي تمـــنح التعـــبير أقصى ما له من الطاقة. وهي التي تقدر على تحويل الجملة من جملة شـــائعة الاستعمال إلى جملة لا تستقيم في غير الموضوع الذي هي فيه، أما الأسباب

التي تتخذ للتعويض عن ذلك، فما هي إلاّ توسيع من مجال اللغة المكتوبة، وتمديد لها، وهي بانتقالها من الكتب إلى الخطاب تُشنّج الكلام عينه، إذا المرء أضحى كل شيء يقوله كما لو كان يكتبه، لم يغدُ إلاّ قارئاً يتكلم»[28] تؤدي اللغة عند روسو وظيفة «الرسم»، وبسبب الاختلافات تظهر ثلاثة أساليب للكتابة:

الأسلوب الأول: يكون رسم الأشياء نفسها رسماً مباشراً مثلما يفعل المكسيكيون، أو رسماً غير مباشر كان يفعل المصريون قديماً، وتوافق هذه الحالة زمن اللغة العاطفية، وهي تفترض أنّ المجتمع وُجد بعدُ، كما تفترض أنّ الأهواء ولدت بعد بعض الحاجات.

الأسلوب الثاني: يكون بتمثيل القضايا بأحرف اصطلاحية، وهو ما لا يمكن إنجازه إلاّ عندما يبلغ تكوين اللغة كماله، وعندما يتحدّث شعب برمته في ظل قوانين مشتركة: فقد توفّر بعدها هنا اصطلاح مضاعف: ذلك شأن الكتابة الصينيّة، وذلك هو بحق رسم الأصوات ومخاطبة العيون.

الأسلوب الثالث: ويكون بتقطيع الصوت المتكلّم إلى عدد معين من الأجزاء الأساسية التصويتية أو التمفصلية، بحيث يمكن استخدامها في تركيب كل ما يمكن تخيّله من الكلمات والمقاطع. إنّ هذا الأسلوب هو أسلوبنا(الأسلوب الأوروبي)، لا بد أنه قد تخيلته شعوب تشتغل بالتجارة، اضطرها كونها تسافر إلى عديد البلدان، وكونها ملزمة بالتكلّم بعدة لغات، إلى اختراع أحرف تكون مشتركة بين كل اللغات، ليس هذا رسماً للكلام، بل تقطيع له. وينتهي روسو إلى إقرار فكرة التمركز التي أشاعها منهج الوحدة والاستمرارية القائلة بأنّ اللغات تعبر عن طبائع الشعوب وأبنيتها الفكرية وهي «إنّ هذه الأساليب الثلاثة في الكتابة، توافق بمقدار من الدقة مختلف الحالات الثلاثة التي يمكن أن نعتبر عليها الأفراد المجتمعين ضمن أمة، فرسم الأشياء يناسب الشعوب المتوحشة، وعلامات الألفاظ والقضايا تناسب الشعوب الهمجية، والأبجدية تناسب الشعوب المدنية»[29].

يقدّم روسو معطيات شاملة لدريدا، معطيات يشكّل وجهها الأول تأكيداً لما يريد دريدا إثباته، وهو وجود كتابة بدئية، ويشكّل وجهها الآخر مُستنداً حول المفاضلة بين الكلام والكتابة، والميل إلى الإعلاء من شأن الكلام، فمن الجهة الأولى يفضي بحث روسو إلى تأكيد «رسم» الأشياء نفسها. ورسم الأشياء هنا معناه إدراج الأشياء في سلسلة من الأشكال المرئية التي تحاكي تلك الأشكال لأنها تقوم

علـــى محاولة نسخها، وذلك قبل أن يكتشف الإنسان أمر التعبير عن تلك الأشياء بالألفـــاظ. ومن جهة أخرى، فإنّ المسخ الذي تمارسه الكتابة بحق الكلام، بوصفها مقـــيدة للألفاظ، يفقد الكلام الدفء والحرارة والمباشرة، لأنها تخضعه لنظام صارم دقـــيق يقصي احتمالات التنوع الدلالي الذي يفرضه سياق الكلام وحال المتكلّم، وكل هذه السمات الحيوية ستقوم الكتابة بطمسها وإقصائها، ولا يظلّ من الكلام إلاّ جانـــبه الأقل أهمية ذلك الذي يقرر الأشياء مباشرة بعيداً عن تموجات المقاصد الاحتمالـــية، إنّ الكتابة هنا تمارس قهراً بحق غزارة الكلام وتدفقاته الذاتية ونبراته المعبرة.

هـــذا الأمـــر يـــستخدمه دريـــدا دليلاً على أنّ روسو ما زال ممتثلاً للتصور الأفلاطـــوني باعتـــبار أنّ الكتابة سياق غريب يقتحم، ويسبب ضرراً بالغاً لسياق وجد أصلاً للتعبير عن الحقيقة، وهو الكلام. ولكنّ «بول دي مان» يرى أنّ قراءة دريـــدا لروســـو ملتبـــسة، لأنها قراءة احتجبت وراء شرّاح روسو، ولم تفلح في الوصول إلى روسو الحقيقي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ إدراج روسو، بوصفه أحد تجليات الفهم الشائع في الفكر الغربـــي لأفضلية الكلام على الكتابة، لا يخلو من نوع من التعسف، وحجة «دي مان» إنّ دريدا كان أنشأ هيكل فكرته حـــول التمركـــز سواء كان عقلياً أو صوتياً مع الأخذ بالاعتبار العلاقة بينهما، ثم أخذ روسو، فأدخله ضمن خلايا ذلك الهيكل، بنوع من عدم التبصّر، إنما بإيحاءات الـــشرّاح، وقراءة دريدا لروسو تختلف اختلافاً جذرياً عن التأويل التقليدي، كما يقـــرر دي مـــان، فإيمان روسو الرديء باللغة الأدبية، وهو سلوك يعتمده لشجب الكـــتابة على أنها إدمان خاطئ، هو عند دريدا ترجمة شخصيّة لمشكلة أكبر بكثير، بحيث لا يمكن ردّها إلى أسباب نفسيّة، ففي علاقة روسو بالكتابة، لم يكن محكوماً بحاجاتـــه ورغـــباته، بـــل بتقلـــيد يسيطر على الفكر الغربـــي كله، وهو مفهوم الـــسلبيّة(اللاوجـــود) بوصـــفه غـــياباً، وبالـــتالي إمكـــان تملك أو إعادة تملّك الوجـــود(بـــصورة حقيقـــية أو مصداقية أو طبيعية... إلخ) بوصفه حضوراً، وهذا الافتـــراض الوجـــودي يـــشترط ويعتمد أيضاً على مفهوم معين للغة يفضّل اللغة الـــشفاهية أو الصوت، على اللغة المكتوبة أو الكتابة، من خلال مفهومي الحضور والمـــسافة: حـــضور الذات البديهي المباشر أمام صوتها الخاص، في مقابل المسافة التأملـــية التي تفصل الذات عن الكلمة المكتوبة، روسو إذن، حلقة في سلسلة تختتم

الحقـــبة التاريخية للميتافيزيقيا الغربية، لذلك فإنّ موقفه من اللغة لا يتميز بخصوصية نفسية، بل يمثل مقدمة فلسفية جذرية ونموذجية في هذا الفكر،

ويتناول دريدا روسو جذرياً بوصفه مفكراً، ولا يستبعد أياً من تعبيراته، فإذا تعرّض روسو لتهمة، أو بدا إنه تعرض لها، فذلك لأن كامل الفلسفة الغربية تتسم بإمكـــان اتهام ذاتها من خلال أنطولوجيا الحضور، ويكفي هذا لاستبعاد أية فكرة عـــن التفوّق من جانب دريدا، في الأقل بالمعنى الشخصي للكلمة. إنّ تأكيد روسو أســـبقية الصوت على الكلمة المكتوبة، وتمسكه بأسطورة البراءة الأصلية، وتفضيله الحـــضور المباشـــر على التأمل، كل هذه الحقائق تمكِّن دريدا أن يستمدها بصورة مشروعة من تراث طويل لمؤوّلي روسو[30].

يقـــوم دي مـــان بتفكـــيك خطـــاب دريدا حول روسو، متوصلاً إلى أنّ مـــصطلحاته التي استعملها في تفكيك قضية الحضور الصوتي عند روسو، وعلاقتها بالمعنى الضمني، لم تستطع أن تتقدم خطوة إلى الأمام في إضاءة هذا الموضوع، لأن بـــناء نص روسو من خلال نظام الحضور – الغياب يترك النظام الإداركي للمعرفة المقصودة في مقابل المعرفة السلبية بلا حلّ، ويقسمه بينهما بالتساوي، فجهاز دريدا الاصـــطلاحي المـــستعمل في نقده لروسو، بما يشوبه من ارتباك، لا يفلح في تجاوز تناقـــضاته، إن لم يستترْ بها، الأمر الذي أدى إلى أنّ دريدا في نظرته للكتابة، يماثل روســـو في مفهـــومه عن الطبيعة المجازية للغة الانفعال، فكلاهما يقول الشيء ذاته، ويعـــزو دي مان ذلك الخطأ الذي وقع فيه دريدا إلى واحد من سببين: فأمّا إساءة قـــراءة روسو فعلاً، لأنه قاربه عبر مؤوّليه، الأمر الذي يعني أن تلك القراءة كانت تنـــصبّ على أولئك المؤوّلين أكثر مما تتجه إلى روسو، أو لأنه وقع في إساءة قراءة من نوع أخر، هي إساءة قراءة متعمّدة غايتها بيان بلاغته هو[31].

فيما يخص دي سوسير فإنّ دريدا يعتقد أنه جارى أفلاطون وروسو في فهمه للكـــتابة وفي الحكم عليها، فقد اعتبرها قاصرة ومشتقة، فاللغة والكتابة هما نسقان لعلامـــات متباينة، والمبرر الوحيد لوجود الثانية هو تمثيل الأولى[32]. والحقيقة فإن سوســـير يذهب فعلاً إلى التمييز بين نظامين متباينين من أنظمة الدلائل وهما اللغة والكتابة، «وانه لا مبرر لوجود الكتابة سوى تمثيل اللغة، ذلك أنّ موضوع الألسنية لا يـــتحدد في كونه نتيجة الجمع بين صورة الكلمة مكتوبة وصورتها منطوقة، بل ينحـــصر هـــذا الموضوع في الكلمة المنطوقة فقط، لأن الكلمة المكتوبة ما هي إلاّ

صـــورة الكلمة المنطوقة، تمتزج وإياها امتزاجاً عميقاً ينتهي بها إلى اغتصاب الدور الأساســـي حتى أنّ الأمر يؤول بالناس إلى أن يعيروا صورة الدليل الصوتي في الخط أهمـــية تـــساوي، بل تفوق، أهمية الدليل نفسه. ومثلهم في ذلك كمثل المرء يريد معـــرفة أحـــد الأشـــخاص فيتـــصوّر أن أفـــضل طريقة هي أن ينظر إلى صورته الفوتوغـــرافية بـــدل النظر إلى وجهه»[33]. وينتهي إلى تثبيت النتيجة الآتية: «إنّ الكـــتابة تقيم بيننا وبين اللغة حجاباً يمنعنا من رؤيتها كما هي، وذلك أنّ الكتابة ليست ثوباً عادياً تلبسه اللغة بل قناع/خدّاع تتنكّر فيه»[34].

تبدو حالة دي سوسير قريبة الشبه من حالة روسو في بعض الوجوه، فكما أنّ دريدا عثر في خطاب روسو على تأصيل لفكرته بصدد الكتابة البدئية وعلى ممارسة متمركـــزة حـــول الكـــلام، فإنه في حالة سوسير يجد شيئاً يمكن الإفادة منه على مستويين، فمن جهة أولى وجد دريدا في سوسير ناقداً قوياً لميتافيزيقيا الحضور التي عـــبرت عـــن نفسها من خلال قضية التمركز حول العقل، ولكنه، من جهة ثانية وجـــد أن سوسير يؤكد هذه النـــزعة في خطابه، بل انه يرتب رؤيته ضمن أطرها العامـــة. فـــسوسير – فـــيما يخص الوجه الأول – يعرف اللغة بأنها نظام رمزي، والأصـــوات لا تعدّ لغة إلاّ إذا نقلت الأفكار أو عبرت عنها، ومعنى هذا أنّ المسألة الجوهرية عنده هي طبيعية الرمز اللغوي، ما الذي يعطي الرمز هويته؟

يـــبرهن سوسير أنّ الرموز تعسفية العُرف، فالرمز لا تحدده صفة جوهرية فيه بـــل الاختلافات التي تميِّزه عن سواه من الرموز، وعلى هذا فالرمز وحدة علائقية خالصة، واللغة ليس فيها صفات قائمة بذاتها بل اختلافات فقط، وهذا مبدأ يختلف تمـــام الاختلاف عن التصور الذي تقول به الميتافيزيقيا سواء في أمر التمركز حول العقـــل أو الحضور. لأنه ليس ثمة من كلمات في النظام لها حضور بسيط مكتمل، بسبب أن الاختلافات لا يمكن أن تكون حاضرة، كما أنّ ظهور الهوية يتحدد من خـــلال الغـــياب ولـــيس الحضور، وهذا يعني أنّ الهوية هي حجر الزاوية في أية ميتافيـــزيقيا خالـــصة. لكنّ فكرة سوسير هذه، كما يستنتج دريدا، هي – وهذا ما يخص الوجه الثاني – في الوقت نفسه تأكيد قوي لنـــزعة التمركز حول العقل، ويتجلى ذلك من معالجة سوسير لموضوع الكتابة التي يعطيها مكانة ثانوية بالمقارنة مـــع الكلام، ويجعلها تستمد هذه المكانة من غيرها، فهدف التحليل اللغوي عنده لـــيس الأشكال المكتوبة والمنطوقة من الكلمات، بل الأشكال المنطوقة فقط، فما

الكـــتابة إلاّ وسيلة لتمثيل الكلام، وسيلة تقنية، واسطة خارجية، ولهذا فلا حاجة لأخـــذها بنظر الاعتبار عند دراسة اللغة، وقد تبدو هذه واسطة غير مباشرة لتمثيل المعاني في أصوات، فالمتكلم والمستمع حاضران كل منهما للآخر، وتنطلق الكلمات من المتكلِّم باعتبارها رموزاً عفوية وشفافة في التعبير عن الفكرة التي يمكن للمستمع أن يفهمها.

أما الكتابة فتتكون من علامات مادية منفصلة عن الفكر الذي أنتجها، وهي في العـــادة تـــؤدي وظيفتها في غياب المتكلم أو المستمع، الكتابة حسب التصور المـــوروث ليس لها القدرة المؤكدة على استكشاف أفكار الكاتب، وهي يمكن أن تظهر غفلاً من اسم مؤلفها، أو غفلاً من أي علاقة أخرى، ولذا فإنها لا تبدو مجرد وسيلة من وسائل تمثيل الكلام، بل تبدو تشويهاً أو تحريفاً للكلام. يظهر أن سوسير لم يخف انـــزعاجه من الخطر الذي تمارسه الكتابة بحقِّ الكلام، أشار إلى أنّ الكتابة تخفـــي اللغـــة، أو تحجبها، وأحياناً تغتصب دور الكلام، و«طغيان الكتابة» قوي ومدّمـــر فهـــو يؤدي إلى أخطاء في التلفظ يمكن وصفها بالمرضية، وهذا يعني أنها تمـــارس إفـــساداً في الأشكال المحكية الطبيعية. الكتابة التي يفترض أن تكون وسيلة لخدمة الكلام، تهدد بتلويث صفاء النظام الذي تخدمه[35].

توصل دريدا إلى استخلاص هذه النتائج، وتبيّن له أن الفكر الغربـــي عموماً أسس علاقة غير متكافئة بين الكلام والكتابة، علاقة محكومة بالعنف، ففيما يتقدم الكـــلام، ويمـــنح شرعية مطلقة في التعبير عن الحقيقة، تقصى الكتابة إلى الخلف، وتعتـــبر نـــوعاً مـــن «التـــرياق» الذي لا يؤتمن جانبه تماماً، وفيما أكَّد موروث الميتافيزيقيا على جعل الكتابة تابعة للكلام، ومكملة له، ذهب دريدا إلى أنها موازية لـــه؛ بـــل وســـابقة عليه. فالكتابة تتجاوز النطق لأنها تتولد عن النص، وإذا أخذ بالاعتـــبار واقـــع العلاقـــة الحقيقية بين الكتابة واللغة، تظهر أسبقية الأولى، لأنها تـــستوعب اللغـــة فتظهر بوصفها خلفية لها بدلاً من كونها إفصاحاً ثانوياً متأخراً، وطبقاً لهذه العلاقة، لا تعد الكتابة وعاء لشحن وحدات معدة سلفاً، إنما هي صيغة لإنـــتاج هذه الوحدات وابتكارها. وهنا يظهر نوعان من الكتابة: كتابة تتكئ على الـــ "Logocentrism" وهي تستخدم الكلمة بوصفها أداة صوتية أبجدية خطية، وهدفها توصيل الكلمة المنطوقة. وكتابة تعتمد على الـــ "Grammatology" وهي الكتابة التي تعد بمثابة النظام الذي يؤسس العملية الأولية التي تنتج اللغة، الكتابة بهذا

المعنى ضد النطق، وفيها تتجلى عدمية الصوت، وليس للوجود أن يتولد عندئذ من الكـــتابة، هـــذا الضرب من الكتابة هو ولوج إلى لغة «الاختلاف»، وانبثاقٌ من الصمت، ونوع من انفجار السكون[36].

يوظـــف دريـــدا امكاناته لتنظيم عمل «الغراماتولوجيا – علم الكتابة» سعياً وراء منح الكتابة دوراً جديداً وخلاقاً، فهو يرى أنّ الكتابة هي أصل كل الأنشطة الثقافـــية[37] وعلى هذا فإنّ فعل الكتابة غير مرتبط بغائية قبلية، إنما هو يوقظ معنى تلك الغائية، أنه انقطاع عن وسط التاريخ التجريبـــي وصولاً إلى تحقيق وفاق مع الجوهـــر المغـــيّب للتجريبية والتاريخية المجردة. أنه ليس رغبة محض، فذلك الفعل لا يـــتحدد بعاطفة بل بحرية وواجب. فعالية الكتابة في علاقتها بالوجود تطمح إلى أن تكـــون الممر الوحيد لإقصاء العاطفة، على الرغم من المخاطر المحتملة بسبب عملية الإقصاء هذه التي قد يكون لها تأثير مباشر في الإنسان. الكتابة ستكون وسيلة يحقق بها الإنسان تناهيه وغايته حين يريد الانفصال عما هو موجود[38]. دريدا يؤكد أنه لا يمكـــن الاســـتغناء عن الكتابة تحت أي ظرف، ذلك أنه لا يمكن تصور وجود مجتمع دون كتابة.

يظهـــر «علم الكتابة» الذي يدعو إليه دريدا، على خلفية من نشاط البحث اللـــساني – الـــسيمائي. وهـــو يطمـــح إلى أن تحـــل «الغـــراماتولوجيا» محل «الـــسيميولوجيا» الـــتي طرحها سوسير، لأن الأخيرة تتضمن شحنة من التمركز المـــوروث. فيما هو يريد من «علم الكتابة» أن يتجاوز هذه النـــزعة، ويتحرر من اســـتراتيجية الأحكـــام الإقصائية التي تغلغلت في السيميولوجيا، وذلك باستخدام مفهـــوم «الأثر» بدل مفهوم «العلامة». ومن هنا فهو لا يريد أن يسبغ على «علم الكـــتابة» أيـــة مسحة علمية موضوعية وصفية، ومع أنّ هذا المفهوم سيوظف في تفكـــيك المفاهـــيم المعـــيارية للغة المنطق، لكن دريدا يطمح في أن يوظفه في تقيد المفاهـــيم المعـــيارية للحقيقة، وفي تجريد الميتافيزيقيا من وسائلها، وفي مقدمة ذلك المقولات الشائعة والموروثة عن الحقيقة الكامنة في الخطاب الفلسفي الذي يشرحها، وبما أنّ المرجع مقرر سلفاً بالنسبة للحقيقة فإنه ينبغي أن يظهر في هذا المفهوم على أنه اختلاف متواصل للدوال. وهنا يقدم «علم الكتابة» أولى فروضه الجديدة وهي عدم وجود شيء قبل اللغة أو بعدها، فالمفاهيم الميتافيزيقية مثل الحقيقة والعقل إنما هي من نتاج المجاز والاستعارة، وهذه الخلاصة توافق ما كان نيتشه قد قرره من أن

الحقـــيقة وهم[39]. وعلى هذا فإنّ الكتابة بالنسبة لدريدا تقود إلى مزيد من الكتابة إلى ما لانهاية[40].

يطمح مفهوم «علم الكتابة» كما يمارس في منهجية التفكيك، أن ينجز مهمة اســـتئناف النظر مجدداً في دور الكتابة طبقاً لنظرة جديدة مغايرة لما كان شائعاً من قبل، ذلك أنّ الميتافيزيقيا الغربية طمست أهمية الكتابة، وأعادت بناء التصور حولها بما يجعلها غطاء للكلام المنطوق فحسب، فيما يريد دريدا لها أن تكون كياناً خاصاً ومتميـــزاً، فـــلا يمكـــن لها أن تظل حبيسة علاقة تبعية قررتها الميتافيزيقيا. فهي في مفهـــومها الجديد لا تعيد إنتاج واقع خارج عنها، ولا تختزله، وفي ضوء هذا يمكن الـــتعامل معهـــا بوصـــفها علة في ظهور واقع جديد إلى الوجود[41]. يعطي دريدا للكتابة الخصائص الثلاث الآتية:

1. الإشارة المكتوبة هي علامة يمكن تكرارها ليس فقط بغياب الذات التي تطلقها في سياق معين، بل أيضاً لمتلق معين.
2. الإشـــارة المكتوبة يمكن أن تخترق «سياقها الواقعي» وأن تُقرأ في سياق مختلف بغـــض النظر عمّا نواه كاتبها منها. ويمكن لخطاب في سياق آخر أن «يطعّم» بسلسلة من الإشارات. كما هو الأمر في حالة التضمين.
3. الإشـــارة المكـــتوبة عرضـــة للانـــزواء بمعنيين: الأول أنها منفصلة عن بقية الإشـــارات في سلسلة معينة، والثاني، أنها منفصلة عن «الإحالة الحاضرة» أي أنها تشير إلى شيء لا يمكن أن يكون حاضراً فيها واقعياً[42].

بـــدأ مشروع دريدا النقدي ضد المركزية من دعوة الاختلاف لأنه وجد أنّ الفكـــر الغربـــــي يقـــول دائماً بالمماثلة، ثم كشف أنّ المماثلة، إنما هي من نتاج الميتافيـــزيقيا الـــتي أقـــصت كـــل شيء إلاّ ما يتصل بالعقل، فتمركزت الرؤى والتـــصورات حول هذه الركيزة - المفهوم، وحينما حفر في ظروف نشأة التمركز العقلـــي وطبيعته، وجد أنّ الأمر تم بناء على تمركز آخر هو التمركز حول الصوت أو الكلام. وهكذا بدت هذه الظواهر متشابكة ومتداخلة، وكل واحدة منها تغذّي غيرهـــا بالقوة والصلابة. وجاء طرح مفهوم «علم الكتابة» ليمتص شحنة التمركز من بين ثنايا تلك الظواهر. والدعوة إلى خطاب لا تمركز فيه، يكون سبباً أو نتيجة لممارسة خالية من نـــزعة التمركز.

الهوامش

(1) Jacques Derrida, Writing and Difference, (U.S.A: The University of Chicago Press, 1978), p. 8.

(2) Vincent Leitch, Deconstructive Criticism, (New York: Columbia University Press, 1983), p. 26.

(3) Derrida, p. 6.

(4) Leitch, p. 42.

(5) Richard Kearny, Modern Movements in European philosophy, (Grent Britain, Manchester University Press, 1986), p. 121.

(6) Derrida, p. 28.

(7) Chrestopher Norris, Deconstruction: Theory and Practice, (London, New York, Methuen, 1982), p. 18.

(8) مـــارتن هيدغـــر، التقنـــية – الحقـــيقة – الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995، ص 204 و89.

(9) مارتن هيدغر، مبدأ العلّة، ترجمة نظير جاهل، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1991، ص 72 و77 و102.

(10) جـــون ســـتروك – محرر، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، الكويت: عالم المعرفة، 1996، ص 207 و215.

(11) ســـارة كـــوفمان وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 1991، ص 14.

(12) ستروك، ص 11.

(13) Kearny, p. 120.

(14) رامـــان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص 130.

(15) محمد علي الكردي، مفهوم الكتابة عند جاك دريدا: الكتابة والتفكيك، مجلة فصول، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع 2، لسنة 1995، ص 231.

(16) ولـــيم راي، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ترجمة يوئيل عزيز يوسف، بغداد: دار المأمون، 1988، ص 162.

(17) Leitch, p. 44.

(18) Kearny, p. 122.

(19) Oswald, Todorov, Encyclopedic Dictionary of Sciences of Language, (London, John Hopkins University, 1979), p. 193.

(20) Jonathan Culler, On Deconstruction New York; Cornell University Press, 1986, p. 19.

(21) أفلاطون، فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار الثقافة، 1980، ص 123–128.

(22) سارة كوفمان وروجي لابورت، ص 18.

(23) أفلاطـــون، ثياتيـــتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1973، ص 157.

(24) سارة كوفمان وروجي لابورت، ص 19.
(25) جـــان جـــاك روسو، محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محجوب، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1986، ص 29.
(26) م. ن،. ص 35.
(27) أرســـطوطاليس، فـــن الـــشعر، تـــرجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الثقافة، 1973، ص 179.
(28) روسو، ص 44–45.
(29) م. ن.، ص 41.
(30) بـــول دي مان، العمى والبصيرة، ترجمة سعيد الغانمي، أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1995، ص 186.
(31) م. ن.، ص 215.
(32) سارة كوفمان وروجي لابورت، ص 19.
(33) فـــردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1995، ص 49.
(34) م. ن.، ص 56.
(35) ستروك، ص 221–222.
(36) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، جدة: النادي الثقافي، 1985، ص 53.
(37) Norris, p. 32.
(38) عبد الله إبراهيم، التفكيك: الأصول والمقولات، الدار البيضاء: دار عيون، 1990، ص 79.
(39) Kearny, p. 120.
(40) Culler, p. 90.
(41) تـــرنس هوكـــز، البنيوية وعلم الإشارة، ترجمة مجيد الماشطة، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص 138.
(42) رامان سلدن ص 133.

الفصل الثاني

العقلانية الغربية
ونقد التمركزات الاجتماعية

1. الإطار العام: نقد عقل الأنوار

تبلورت، في ألمانيا، خلال النصف الأول من القرن العشرين الأطر العامة لحركة نقد فلسفي واجتماعي، وضع أسسها مجموعة من المفكرين والفلاسفة أبرزهم هوركهايمر وأدرنو، ثمّ طورها ماركوز، واستقامت، منذ منتصف القرن، بوصفها نظرية نقدية لها منظورها الخاص في الفلسفة والمجتمع، واتسع نشاطها على يدي أحد أبرز أعلامها المعاصرين، وهو «هابرماز»، ليشمل معظم مجالات البحث الفكري والإنساني. وينتظم عمل هابرماز النقدي في كشف تناقضات العقل الغربي ومعطياته على وفق خطة منهجية شبيهة بخطة دريدا في نقد ذلك العقل، ففيما يدعو دريدا الى تفكيك نظم العقل المتمركز حول نفسه، يدعو هابرماز إلى تفكيك «العقل الأداتي»، وفيما يرى دريدا أنّ العقل المتمركز على ذاته أنتجته الميتافيزيقيا الفلسفية والدينية ذات الجذر العميق في تاريخ الفكر الغربي، يرى هابرماز أن العقل الأداتي أنتجته العقلانية الذاتية حينما طورت بنية اجتماعية - صناعية، جعلت من العقل أداة لإخضاع الإنسان لمفاهيم العقل التي اتخذت شكل علاقات وقوانين وانساق ثقافية واجتماعية لا تهدف إلاّ إلى طمس حرية الإنسان نفسه. وفيما يدعو دريدا إلى «غراماتولوجيا = علم كتابة» يقوم بإرساء عقلانية جديدة لا تمركز فيها، لأنها تجعل من الخطاب مساحة مشبعة بالدلالات، يدعو هابرماز إلى «عقلانية نقدية». توقف طغيان العقل الأداتي Instrumental Reason. الذي أحال فعل العقل إلى فعل مضاد بنتائجه العامة للإنسان.

دعا هابرماز إلى عقل نقدي اتصالي Critical Reason. بيد إن هذه التماثلات العامة في الأهداف لا تحجب عن الأنظار الاختلافات العميقة والجذرية بين الاثنين، فرؤية دريدا المثالية تستمد مقوماتها من نيتشه وهوسرل وهيدغر، فيما تتحدر رؤية هابرماز عن أصول مادية تعود إلى ماركس ولوكاش. وينصرف نقد دريدا إلى «العقل» بمعناه الفلسفي الميتافيزيقي Logos، فيما ينصب نقد هابرماز على «العقل» بمفهومه الإجرائي بوصفه ملكة تحليل وتفكير مباشرة Reason. إلى ذلك فإن نقد دريدا يُشغل بالمفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات التي أفرزتها الميتافيزيقيا الغربية، سعياً وراء تفكيكها وإبطال أثرها في الوعي الحديث. وعلى هذا فإن نقده «خطابي» بالدرجة الأولى. أما هابرماز فانه يُشغل بالعلاقات الاجتماعية، والمؤسسات، وأنظمة الحياة الحديثة: كالعمل والإنتاج والرأي العام والعنف والثقافة، الأمر الذي يعطي نقده بعداً «واقعياً». والخلاصة التي يمكن الخلوص إليها، إن دريدا وهابرماز يمثلان، في الثقافة الغربية الحديثة، موقفين نقديين مختلفين في الإجراءات والخطط المنهجية والموضوعات، إلاّ انهما متقاربان في الأهداف النهائية، فكلاهما يوجِّه نقداً داخلياً لمنظومة القيم التي أنتجها الفكر الذي يتمركز حول نفسه، وطوّر مفاهيمه ضمن أفق محدد من التصورات والغايات، وفاعلية النقد عندهما تأخذ دلالتها من أنها تعنى عند الأول بإشكاليات العقل الغربي ذاته، فيما تعنى عند الثاني بمعطياته وتجلياته ونتائجه في الحياة الاجتماعية.

ينتظم نقد هابرماز في الإطار العام الذي استحدثته «النظرية النقدية» التي وضعت في اعتبارها نقد العقلانية الذاتية في الفلسفة الغربية الحديثة، ومحاولة إعطاء بُعد اجتماعي للممارسة العقلانية بعيداً عن الاختزال الذي مارسته الفلسفة من قبل، ومن أهم الركائز التي استندت إليها النظرية النقدية، هو منظورها النقدي للظواهر الفكرية والاجتماعية، وذلك لا يمكن تحقيقه إلاّ بالانفصال الرمزي عن تلك الظواهر، ووضع مسافة تمكّن المنظور النقدي من ممارسة فعاليته، مطوراً موقفاً مختلفاً، يرتب العلاقات بين الظواهر المدروسة بمعزل عن الخضوع والسيطرة التي تمارسها تلك الظواهر. وعلى هذا فإن أولى مظاهر الاشتغال النقدي في هذه النظرية تشكلت في الأساس من خلال نقد المتون الفلسفية الكبرى في تاريخ الثقافة الغربية، وإبراز التناقضات الكامنة فيها، واستنطاق الأبعاد التي ترمي إليها. وأفضى ذلك العمل إلى العثور على بؤر تمركز حول موضوعات معينة، واستقطابات

متكتّلة، تمارس نفوذاً في سياق التفكير العقلاني منذ «عصر الأنوار» إلى الآن، ولعل أبرز ما وقفت عليه النظرية النقدية، هو نسق التأمل الذاتي الميتافيزيقي الذي يستأثر بمكانة مهمة في الفلسفة الغربية. وطرحت هدفها النقدي; وهو تصفية هذا الضرب مـــن التفكير، لأنه الأساس الضمني لمفهوم الحرية الذي ما هو إلاّ تعبير عن التمركز الذاتي، وقاد هذا إلى نقد العقل وممارساته. باعتبار انه أداة خاضعة لصيرورة التاريخ وتحولاته، وليس له قوة تعالٍ مطلقة ومجردة.

كـــل هذا معناه، بالنسبة للنظرية النقدية، إنها أنـــزلت كل الممارسات العقلية منـــزلة الواقع، وأخضعتها لشروط التاريخ وجردتها من أبعادها الميتافيزيقية، وبهذا فهـــي طـــوّرت ضرباً من النقد المباشر لتجليات العقل في المؤسسات ونظم الحياة والأيديولوجـــيا والـــثقافة، وحينما وجدت أن تلك التجليات ذات طابع شمولي، وجهـــت اهـــتمامها إلى أصـــول المفهوم الكلي الذي أرسته فلسفة هيغل ووسَّعته الماركـــسية، والحال فان النقد تشعب فشمل البعد الذاتي للميتافيزيقيا كما قال به ديكـــارت وغيره من العقلانيين. وهذا يكشف سعة المشروع الذي طرحته النظرية الـــنقدية، وبخاصة حينما ربط أصحابها مشروعهم النقدي بإيقاع الحياة وتشعّباتها الاجتماعـــية والثقافية والسياسية، لأن الأفكار لديهم، وبخاصة الفلسفة: لا تنفصل عـــن أســـئلة العلوم الإنسانية، فهذه الفلسفة بحكم كونها نقدية وتسعى إلى صياغة نظـــرية في المجتمع، فإنها تتفاعل مع عطاءات العلوم الاجتماعية، لكن دون التسليم بكامـــل نـــتائجها، لأن النظرية النقدية تطعن في مصداقية السوسيولوجيا المسيطرة باعتـــبارها غـــير قـــادرة على تقديم تصوّر كلي لا يغرق في الشروح التجريبية أو المنطقية – الاستنتاجية[1].

وبتفـــصيل أشمل فانّ الفلسفة عند أصحاب النظرية النقدية، لا تخضع لمفاهيم النـــسقية والهـــوية، ولا تنصاع للموجهات المرتبطة بهذه المقولات، ومن هنا جاء رفضهم لفلسفة «الوعي الذاتي». ولأن فلسفتهم تقوم في أساسها على هدم النسق، فقد عملوا على تفجير الأنساق الفلسفية عند كانت وهيغل وغيرهما. وعموماً فانهم لا يـــسعون إلى الاحتماء بسلطة، لأن السلطة تنـــزع عن الفكر حريته، وتتحايل علـــى الـــنقد لكـــي تقصيه، ولا يريدون التصالح مع الواقع لأن النـــزعة الوضعية المحتمـــية بكل أشكال السلطة تتخذ من الواقع منطلقها ومرماها. وبما أن الفلسفة لـــديهم تفكـــير بالسلب الذي يخلق المغايرة والاختلاف، فإنها تستمد شرعيتها من

راهنية السؤال، ومن فشل الجدل في شكلية الهيغلي والماركسي، وهي فلسفة تستفيد من كثير من العلوم الإنسانية لصياغة نص متعدد وجمعي، يسعى إلى التحرر في كل شيء، اعتماداً على عقل نقدي لا يكف عن مراجعة مكوناته ونقد عقلانيته وأشكال حداثته[2].

قدمت النظرية النقدية تحليلاً نقدياً للفلسفة الوضعية، واعتبرتها فلسفة علم قاصرة ومضللة، وعاجزة عن فهم الحياة الاجتماعية، وأنها فلسفة متواطئة مع السلطات التي تمارس قهراً للإنسان باعتبار أنها فلسفة الاتجاهات السياسية المحافظة، وأخيراً اعتبروا الوضعية عنصراً مساعداً في خلق أشكال جديدة من التسلّط يمكن تسميته بـ «التسلّط التكنوقراطي». فالمفهوم الجديد للسلطة لم يعد ممارسة محتكرة من طبقة معينة، إنما هو تسلّط يتم من خلال قوة لا شخصية هي «التكنولوجيا»[3].

شمل النقد الاتجاهات العقلانية والتجريبية ومن وراء ذلك الفلسفات المثالية والمادية. وفي الوقت الذي أكّدت فيه النظرية النقدية نزعتها النقدية دون مواربة لكل تجليات العقل الذاتية التي أسرت الموضوع في قبضة الذات سعياً وراء ذات مطلقة، كما هو الأمر في فلسفة هيغل، فإنها اعتبرت العقل نفسه حجتها النقدية، ولكن طبقاً لتصوّر مغاير لما أفضت إليه العقلانية الذاتية. وهنا انطلق النقديون في مسألة العقل والعقلانية من ملاحظة أساسية وهي: إن فلسفة الأنوار التي كان هدفها تحرير الإنسان انقلبت إلى ضد ذلك تماماً، إذ كرّست العبودية القديمة للإنسان. فإذا كان تابعاً للطبيعة من قبل، فإنه أصبح تابعاً للمجتمع، وعليه استمرت علاقات التبعية المبنية على الخضوع والتفاوت وإقصاء الحرية. وعلى وجه التحديد، فإن فلسفة الأنوار أفضت إلى ما يصطلح عليه هوركهايمر بـ «اختفاء العقل». فالاستبدال في نمط الخضوع والتبعية، لا يؤدي إلى اختفاء علاقة التبعية، ومن ناحية معرفية، فإن الخضوع لمجتمع نمطي في حاجاته وتفكيره بوصفه سلطة تمارس هيمنتها على الأفراد لا يختلف عن خضوع الفرد في القديم للطبيعة أو لظواهر معينة فيها. وما تريد النظرية النقدية إبرازه هنا، والتأكيد عليه، هو أن فعل العقل الأنواري لم يأخذ بحسبانه نقد ذاته بهدف تطوير مناخ فكري لا ينتج قوى جديدة تمارس قهراً على الإنسان، باعتبار أنه جاء لنقض هذه الفكرة، لكنّ واقع الحال أن هذا العقل أثمر في غضون قرن واحد مؤسسة اجتماعية مندمجة في نظم قاهرة، فالعقل سوغ للسلطة بامتلاكها للمعرفة، أن تفرض قوتها على الإنسان.

ولما كان كل من العقل والسلطة والنظام والواقع قد اندمجت في وحدة كلية لمحاصرة الفرد والجماعة، فإنّ هذا التحالف عبّر عن نفسه في نسقين فلسفيّين، يختلفان في الأسلوب، لكنهما يلتقيان في الهدف، وهما: الوضعية والهيغلية، وكلاهما يعبر بشكل «بليد» ومشوّه عن العقل. الأول فيما يسمى بـ «العقل الأداتي» للعلم والتقنية، والثاني فيما يسمّى بـ «العقل الموضوعي» للعقلانية. وأدّى ذلك إلى أن الإنسان الغربي، بسبب التطور الأعمى للعقل الأنواري فقد هويته، وأصبحت اللغة قادرة فقط على أن تلعب دور الأداة لتكريس الأمر الواقع، بدل فعلها النافي، الأمر الذي أدى إلى فقدان ذلك البُعد «الداخلي» للفكر الذي يسعف على الاعتراض. وضياع هذا البعد الذي من خلاله كان الفكر النقدي يعثر على قوته، يشكّل، في حقيقة الأمر، المقابل الأيديولوجي للعملية المادية التي بواسطتها يقوم المجتمع الصناعي بإسكات وتحجيم الاعتراضات والاختلافات، لأن التقدم التقني يعمل على إخضاع العقل لوقائع الحياة والاكتفاء بإعادة إنتاجها[4].

ربطت النظرية النقدية بين العقل وتجلياته وبين النظم الشمولية التي أنتجها، سواء كانت نظماً سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية أو ثقافية. والمعروف أن الفكر الغربي يعتز بـ «عصر الأنوار» لأن العقل مارس، لأول مرة، سلطته في معزل عن السلطات الميثيولوجية والدينية، ولا يخفى أن هذا العقل، عكف على نقد الواقع والفكر معاً، وبخاصة انه سعى إلى تنقية الفكر من شوائب الانغلاق العقائدي بمظاهره الفكرية والدينية، وهو العقل الذي منح قيمة للإنسان على حساب الطبيعة، والفرد على حساب المجموع، وكان الوسيلة التي نشّطت البحث العلمي في الطبيعة وعلوم الإنسان. وعلى العموم، فان الفكر الغربي يعتبر «العقل الأنواري» مأثرة في تاريخ الفكر الإنساني عامة. وفلاسفة النظرية النقدية لا ينكرون كل هذا، إنما يسجلون اعتراضاً جوهرياً، وهو إنّ هذا العقل الذي مارس نقداً عنيفاً وجذرياً ضد بعض الأفكار والتقاليد الموروثة، لم يجرؤ على نقد ذاته. فقد وضع نفسه في منأى عن الممارسة النقدية، التي هي نوع من مراجعة الفروض وتقويم النتائج، فاعتكف يقرُّ بكل ما اقترح، ويبرهن على صواب كل نتيجة يصل إليها. ولما كان العقل في عصر الأنوار قد اتخذ لنفسه مظهرين، أولهما مظهر عقلاني خالص ذي نزعة ذاتية تأملية تبدأ بديكارت وتمر بـ «كانت» وتنتهي بهيغل، وثانيهما مظهر تجريبي مادي يبدأ بإنجازات علماء العصر الحديث مثل

كوبـــرنكوس وغاليلو وكبلر ونيوتن، ويأخذ مظهره الفلسفي على يد لوك وهيوم، وينتهي بماركس. فإن الهيغلية والماركسية هما: أبرز تجليات ذلك العقل.

والحقـــيقة فإن هاتين الفلسفتين أنتجتا نظماً شمولية وكلية. فقد هُدرت قيمة الفرد فيهما من أجل المجموع، ففي الدولة الهيغلية التي هي نوع من «حضور الله في العالم» ليس ثمة قيمة حقيقية للفرد، إلاّ باعتباره كائناً ولائياً وامتثالياً، فالدولة سلطة مطلقـــة في شمولها، لا يشكل الأفراد فيها إلاّ نسيجاً غامضاً مرهوناً بقوتها وشمولها وصحتها المطلقة، لأنها آخر تجليات العقل في نشاطه العنيد لتحقيق الفكرة الشاملة. إنّ مـــا يهم في دولة «هيغل». ليس الفرد – الإنسان، إنما الكائن المنصاع لشروط الدولة، والمُمتثل لفعلها المقدس في الأرض.

أمـــا في الفلسفة الماركسية فإن الشمول والكلية اتخذا طابعاً راديكالياً، فبدل الخـــضوع لفكرة أخذت شكل الدولة كما هو الأمر مع هيغل، فإنّ الخضوع يتم لطـــبقة جعلـــها مسار التاريخ الماركسي الوارثة الأخيرة لجملة صراع الإنسان منذ خلـــق إلى أن حقق ذاته في آخر مراحل الصراع الاجتماعي. قيمة الفرد – الإنسان تنحسر هنا أيضاً، لأن آلة المجموع هي المعيار الذي ينبغي أن يكون العنصر الحاسم في إعطاء قيمة للفرد. وعلى أية حال، فإنّ النظرية النقدية ترى أن النظم الشمولية، سواء اتصلت جوهرياً بالهيغلية أو الماركسية رهنت قيمة الإنسان بممارسات جماعية غـــير واعية، أصبح فيها الإنسان جزءاً بالغ الضآلة في آلة هائلة تمارس سلطاتها بقوة وتهـــيمن علـــى كل شيء. وبهذا أحالت نتائج عصر الأنوار وعقله إلى قوة مضادة للإنسان نفسه.

2. الأصول النقدية والموجِّهات: المرجعيّات الماركسية

1.2. ماركس ونظرية التشيّؤ

في الـــوقت الـــذي طرحت فيه النظرية النقدية مساءلة جدية بصدد المفهوم الشمولي للمجتمع كما تجلّى في التطبيق الواقعي للماركسية، فإنها جعلت من النقد الماركسي لبنية الاقتصاد الرأسمالي وآثاره الاجتماعية أحد أهم الأصول التي انطلقت مـــنها كمـــرجعية لتحلـــيل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الغربـــي المعاصـــر، وتحديداً فإن مفهوم ماركس حول تشيؤ العمل كان المدخل الأكثر أهمية

بالنسبة لأصحاب النظرية النقدية. ومع أن ماركوز يرجع بذور «التشيؤ» إلى هيغل باعتـــبار أنه أشار إلى أن العلاقات بين الأفراد في المجتمع الحديث يغلب عليها طابع العلاقة بين أشياء، وأنّ قيمة الفرد مرهونة بملكيته، وأفعاله الإنسانية في مجالات الفن والعلم والدين تخضع في نهاية المطاف إلى عملية بيع وشراء[5] فإنّ ماركس شخَّص هـــذه الظاهرة من خلال دراسته للاقتصاد السياسي التقليدي. إذ أكد على مقدرة العمل المتشيئ على أن يحوّل نفسه، في إطار الإنتاج الرأسمالي، إلى رأسمال، أي يحول وســـائل الإنتاج إلى وسائل سيطرة على العمل الحي واستغلاله، هذه المقدرة تظهر كشيء متوائم مع هذه الوسائل تماماً كشيء لا ينفصل عنها، وبالتالي خاصية تنتمي إليها كأشياء، كقيم – استعمالية، كوسائل إنتاج.

وعلـــيه تبدو هذه الأشياء، باطناً، بمثابة رأس مال، ومن ثمّ كرأسمال يعبر عن علاقة إنتاج محددة، علاقة اجتماعية محددة يقوم مالكو شروط الإنتاج، في إطارها، بمعاملـــة قدرة العمل الحي على أنها شيء، تماماً مثلما أن القيمة ظهرت وكأنها صفة لـــشيء، وبالتحديد الاقتصادي للشيء كسلعة ظهر على أنه مظهر صفته الشيئية، مثلما أن الشكل الاجتماعي المسُبغ على العمل على هيئة نقود عرض نفسه للأنظار بوصفه خصائص شيء. ويضيف ماركس أن الوظائف التي يتولاها الرأسمالي ليست سوى وظائف الرأسمالي – أي الإنماء الذاتي للقيمة بامتصاص العمل الحي – منفّذة بصورة واعية وإرادية. إن الرأسمالي ينشط كرأسمال في إهاب شخص، ذلك العمل بالنـــسبة إليه هو محض مجهود وعذاب، في حين أن العمل يعود إلى الرأسمالي بوصفه جوهـــراً يخلـــق الثروة ويزيدها، بل هو في الواقع عنصر من الرأسمال، مندمج به في عملـــية الإنتاج، بوصفه المكوّن الحي، المتغيّر منه، سيطرة الرأسمالي على العامل هي سيطرة الأشياء على الإنسان، سيطرة العمل الميت على العمل الحي، سيطرة المنتوج على المنتج. إن السلع التي تصبح وسائل للسيطرة على العامل(محض أدوات لسيطرة رأس المال نفسه) هي محض نتائج لعملية الإنتاج، فهي منتجات هذه العملية[6].

ويتقـــصى ماركس هذه الظاهرة رابطاً إياها بطبيعة العمل نفسه، باعتبار أن للعمل وجهين: عمل ملموس ماثل في القيم – الاستعمالية للسلعة، وعمل ضروري اجتماعـــياً كمـــا يحتسب في القيمة – التبادلية. وهذان الوجهان المزدوجان للعمل يـــؤديان إلى نتيجتين؛ ففي الحالة الأولى يتوقف كل شيء على خصوصية القيم – الاســـتعمالية، طبيعتها الخاصة، فهذا هو ما يمنح القيم – الاستعمالية عملاً كهذا،

يخلــق لهـــا طابعها المتميز، ويجعلها قيماً - استعمالية مميزة عن غيرها، يجعلها هذا الصنف المحدد. وفي الحالة الثانية يتم إغفال كلي لمنفعتها الخاصة، وطبيعتها الخاصة ونمــط وجــودها، لأن مــثل هذا العمل يعتبر فقط من ناحية أهميته كعامل خالق للقــيمة، والسلعة كشكل موضوعي له. وبهذه الصفة فانه عمل غير متمايز، عمل عــام، ضروري اجتماعياً، لا مبال تماماً بأي محتوى خاص. ولهذا السبب بالذات، فانه حتى في أكثر أشكاله استقلالاً، كالنقود، أو السعر كما في حالة السلعة، يحدد بطــريقة مشتركة مع سائر السلع، ولا يتميز عن غيره إلاّ كميّاً، في مظهره الأول يتجلــى العمل إذن، بهيئة قيمة - استعمالية معينة للسلعة، وجودها المعيّن كشيء، وفي مظهره الثاني يتجلى بهيئة نقود، إما كنقود بالمعنى الحقيقي أو كمجرد حساب لسعر السلعة.

في الحالــة الأولى، نحن معنيّون حصراً بنوعية العمل - كما يقول ماركس - وفي الثانــية بكمــية العمل. في الحالة الأولى يجري التعبير عن مختلف أنماط العمل الملموس في تقسيم العمل. أما في الثانية فلا نجد سوى تعبير بلغة النقود لا تمايز فيه. هــذا التمايز يواجهنا، داخل عملية الإنتاج مواجهة فعّالة، فلا نعود نحن من نضعه، بــل نراه ينخلق في عملية الإنتاج ذاتها. إنّ التمايز بين العمل المتشيئ والعمل الحي يتجلّــى في عملية العمل الفعلية. ويضع ماركس تمايزاً شفافاً بين هذين النوعين من العمل، فالأول متشيئ أصلاً في قيم استعمالية، أما الثاني فهو في مجرى عملية التشيّؤ علــى هــذا النحو. الأول في الماضي والثاني في الحاضر، الأول ميت والثاني حي، الأول متشيئ في الماضي والثاني متشيئ في الحاضر، وعلى هذا فان الأمر لا يعدو - في الاقتصاد الرأسمالي - إلاّ مبادلة عمل متشيئ لقاء عمل حي، مبادلة عمل متشيئ أقل، لقاء عمل حي أكثر(7).

يــتعمق مــاركس في تحليل ظاهرة التشيّؤ وأبعادها ونتائجها في سياق نظام العمل في الاقتصاد الرأسمالي. ولعل أبرز ما يصار التركيز عليه هو ربط قيمة العمل كــشيء بالإنسان العامل. ونتائج ذلك في ظهور سلطة جديدة تمارس فعلها على الإنــسان نفسه، فالإنسان - حسب ماركس - لا يستطيع أن يعيش إلاّ بأن ينتج وسائل معيشته الخاصة، ولا يمكن له أن ينتجها إلاّ إذا كان يمتلك وسائل الإنتاج. أي الــشروط الماديــة للعمل. العامل المتجرد من وسائل الإنتاج محروم من وسائل المعيــشة أصلاً، مثلما أن الإنسان المحروم من وسائل المعيشة، ليس في وضع يؤهله

لخلــق وســائل إنتاج، وهكذا، فحتى في العملية الأولى فان ما يسم النقود والسلع بميسم رأسمال، منذ البداية، حتى قبل أن يتم تحويلها فعلياً إلى رأسمال، ليس طبيعتها النقدية، ولا طبيعتها السلعية، ولا القيمة – الاستعمالية المادية لهذه السلع كوسائل إنــتاج أو وسائل معيشة، بل الظرف الذي يجعل هذه النقود وهذه السلعة، وسائل الإنتاج هذه، ووسائل المعيشة هذه، تواجه قدرة العمل المحرومة من كل ثروة مادية، كقــوى ذاتــية مستقلة، مجسدة كأشخاص في إهاب مالكيها. الشروط الموضوعية الــضرورية لتحقيق العمل مغرَّبة عن العامل، وتتجلى كأصنام حُبيت بإرادة وروح من عندها. وباختصار تظهر السلع كشارٍ للأشخاص، فشاري قدرة – العمل ليس ســوى تجــسيد في صورة شخص للعملِ المتشيئ الذي يكرّس جزءاً من نفسه إلى العامل في شكل وسائل معيشة كيما يلحق قدرة – العمل الحي لصالح الجزء المتبقي مــنه، ويُبقــي نفسه سليماً، بل حتى أن ينمو متجاوزاً حجمه الأصلي بفضل هذا الإلحــاق، ليس العامل هو مَنْ يشتري وسائل الإنتاج والمعيشة، بل وسائل المعيشة هي مَنْ يشتري العامل بغية دمجه في وسائل الإنتاج[8].

يقــوم ماركس بواسطة مفهوم «التشيّؤ» بنقد الاقتصاد الرأسمالي، لأن الهدف الأخــير من العلاقات الإنتاجية فيه، هو ليس إلا بقاء على نمط إنساني متكافئ من العلاقات بين الأفراد، إنما اختلال توازن تلك العلاقة، فالسلعة تتخلى عن أن تظل تعــبيراً عــن فعــل إنساني بُذل لسدِّ حاجة اجتماعية، إنما أخذت قيمتها في ذلك الاقتصاد، ليس من استعمالها، إنما مما بُذل فيها من وقت، بمعنى أنّ معدل زمن إنتاج السلع أصبح هو المعيار لتقدير قيمتها، وليس عملية استعمالها، وما أن يتراكم إنتاج الــسلع طبقاً لهذا التصور والغاية، إلاّ ويصبح التبادل السلعي تبادل جهود أخذت طابــع أشــياء، وعلــى هــذا لا يبقى الجهد الإنساني مشروطاً ببعده الأخلاقي والإنساني، إنما يتشكّل بصورة سلعة، تمارس بدورها سلطة على المنتجين أنفسهم، لأنها انقطعت أن تكون في هذه المرحلة جهداً بشرياً فحالتها الجديدة إنما هي أشياء كانت من قبل جهداً، وبما أن قيمة الإنسان هي عمله، فان تحويل عمله إلى شيء، معــناه في التحليل الأخير تحويله ذاته إلى شيء قابل للتداول كسلعة بعد أن سبقه جهــده في التــشكّل بصورة سلعة. وماركس الذي يرى أن رأس المال هو نتيجة العمــل الإنساني، يقرر أنه يصبح – في الاقتصاد الرأسمالي، بسبب فصل العامل عن وســائل عمله، وما يترتب على ذلك من تمييز المجتمع إلى طبقتين – هو المتحكم في

الإنسان وفي العامل وفي رأس المال النقدي على السواء، حيث يعود منطق «رأس المال» هو قانون المجتمع المتعالي عليه، والمتحكّم فيه مع أنه من خلق وإبداع الإنسان، وبما أنّ العمل الإنساني ينحلّ في صورة شيء هو رأس المال النقدي والصناعي، كذلك الإنسان والعلاقات الإنسانية، بل الشعور والأحاسيس، كل ذلك يصطبغ بصبغة الشيء المادي المتحجّر، ويعمُّ هذا التشيّؤ (= ظهور العلاقات والعواطف والأفكار في صورة أشياء مادية) كل المجتمع من قاعدته المادية إلى أعلى تعابيره الفنية، حتى الأدب والموسيقى والرسم، تصوّر الإنسان وعواطف الإنسان في صورة أشياء صلبة[9].

أثارت تحليلات ماركس انتباه لوكاش. فخصّها بدراسة مطولة في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي». وتقصّى أبعادها في الفلسفة الحديثة ونُظم الاقتصاد الرأسمالي. وجاءت خلاصاته مطابقة لتوصلات ماركس. فالرأسمالية كما يرى أول من أنتج، بنية اقتصادية موحدة لكل المجتمع، بنية وعي موحدة لمجمل المجتمع، وهذه البنية يُعبّر عنها في أنّ مشكلات الوعي النسبية للعمل المأجور تتكرر في الطبقة السائدة، مصفّاة ومصهورة، على أنها بسبب ذلك أيضاً، مضخمة، وأن الاختصاصي الماهر البائع لخاصياته الروحية المموضعة والمشيّأة، لا يصبح فقط مشاهداً تجاه الصيرورة التاريخية، بل يأخذ أيضاً موقفاً تأملياً تجاه سير طاقاته الخاصة المشيّأة. ويضرب لوكاش مثلاً في العمل الصحافي، حيث الذاتية نفسها والمعرفة والمزاج وخاصية التعبير تصبح آلية مجردة، مستقلة عن شخصية «المالك». وعن الجوهر المادي والمحسوس للمواضيع المعالجة، تتحرك حسب قوانين خاصة، إن غياب الاقتناع للصحافيين والخفض من شأن تجاربهم وقناعاتهم الشخصية لا يمكن أن يفهم إلاّ كأرفع نقطة للتشيّؤ الرأسمالي[10].

يعتبر الاقتصاد البرجوازي في القرن التاسع عشر هو المرجعية التي زوّدت ماركس بتحليلاته الخاصة بظاهرة التشيّؤ. وإذا صحت تلك التحليلات فإنّ أثرها في المجتمع الغربي في القرن العشرين سيكون كبيراً، وذلك ما لاحظه أصحاب النظرية النقدية، فبسبب زيادة الإنتاج، وثبات المؤسسات الاقتصادية، والتوسع الاقتصادي القائم على فكرة الربح، وإمكانات الاستثمار والإنتاج والتسويق والتبادل، أصبحت السلعة بوصفها عملاً، أحد أهم العناصر المتحكمة بالفرد الذي ينتجها والذي يستهلكها. فلا غرابة أن تظهر المجتمعات الاستهلاكية، وتتضاعف

نسبة الحاجات، ويندرج كثير من القطاعات الصناعية في حلقة لانهائية من الإنتاج، وخلـــق رغـــبات لاستهلاك ذلك الإنتاج، ثم إشباع تلك الحاجات. وإعطاء قيمة للعمل بخضوعه لهذه القاعدة الجديدة: إشباع الحاجات، إذ لم يعد ثمة معيار لتحديد معـــنى الحاجة على وجه الدقة. وبازاء إنتاج واسع يتجه إلى هذا الهدف الغامض، تلعب الدعاية دوراً كبيراً في استحداث حاجات بناء على رغبات استهلاكية. وهنا يحـــصل خلـــط كـــبير في القيم الحقيقية للسلع، بسبب غياب تحديد دقيق لمفهوم الحاجـــة، فكل ما ينتج يكتسب إذن معنى السلعة التي هي في الأصل جهد إنساني، فتعوّم السلع والرغبات في علاقة إنتاج – استهلاك، دون مراعاة عقلية لقيم الإنتاج من ناحية إنسانية، ولا تحديد لدوافع الاستهلاك استناداً إلى حاجات حقيقية.

ومـــن الطبيعـــي أنّ كل هذا سيؤدي إلى ظهور علاقات جديدة بين السلعة ومـــستهلكها، علاقـــة لا تخضع لشرعية معينة، لأن مقومات الشرعية، سواء تلك المتـــصلة بغاية الإنتاج أو هدف الاستهلاك غير واضحة، إن لم تكن غائبة في معظم الأحـــيان، وكلما اطّرد تطور الإنتاج ازدادت العلاقة التباساً بين هذين المكونين، الأمـــر الـــذي يؤدي إلى ظهور «وعي استهلاكي» سلبـــي، لا يعنى أبداً بالإنتاج كفعل إنساني، إنما يعنى به كسلعة، كشيء، يشبع رغبة حتى ولو لم تكن مشروعة. تصبح الأشياء هي العنصر الفاعل في تحديد علاقات الأفراد. لأن الأفراد في جانب كـــبير منهم أصبحوا أشياء، فتداخلت المفاهيم بعضها في بعض. الأمر الذي يؤدي إلى طمس قيمة الإنسان الحقيقية.

2.2. ماركوز: إنسان البعد الواحد

تمـــثّل ماركـــوز الاستكـــشافات النقديّة التي قام بها هوركهايمر، ومن بعده وبدرجـــة أقل أدرنو، فالأخير كان كرّس جهوده في معظمها لدراسة الفكر، فيما اتجه جانب من اهتمام هوركهايمر إلى نقد الواقع. وفي وقت مبكّر كان قد أكّد بأنّ أمر السلطة وتأثيرها في الوسط الاجتماعي ينبغي أن يعالج من منظور نقدي، ذلك أن ســـيطرة المجـــتمع الحـــديث لم تعد قاصرة على الطبيعة، إنما جاوزت ذلك إلى «ســـيطرة بعض الناس على أناس آخرين»[11] وكان حاول أن يعالج موضوعاته من مـــنظور ماركـــسي، مستفيداً من الاهتمام الذي بعثه لوكاش حول الماركسية. أما أدرنو فشغل بنقد هيغل باعتبار أنه دشن القول بالشمولية، وقد استأثر باهتمامه نقد

الفكـــرة الـــشاملة المطلقـــة، ملاحظاً برؤية نقدية تتجه إلى صلب المنظومة الهيغلية وتجلـــياتها الواقعـــية، إن تسلسل المقولات الجدلية في فلسفة هيغل يطابق التسلسل التراتبـــــي Hierarchy الاجتماعـــي – السياسي. إنه نظام تراتب يقوم على مبدأ السيطرة والخضوع، ويرى أدرنو أن التسلسل القائم بذاته من المفاهيم ضمن دائرة مغلقة يحول دون نفاذ الفرد إلى ما وراء حدود عالم معين، كما يحول دون إدراكه لعدم كمال هذا العالم، وهو ما يؤسس بالتالي حدود القمع الاجتماعي(12).

ودولـــة هيغل دولة تراتبية، تماثل في بنيتها فلسفته، فهي في نهاية المطاف، تخلق أفراداً منصاعين للمجتمع، الذي هو كتلة غامضة تمارس سلطتها بحق الأفراد. جذب كـــل هذا اهتمام ماركوز، فراح يعالج التركيب الداخلي للمجتمع الغربـــي مفسراً الأسباب التي تقف وراء ظهور أنماط متداخلة من السلطات فيه، أدت به إلى نوع من الانغلاق، وسيادة بُعد واحد فيه سواء في علاقاته أو في تعبيراته الفكرية والفنية.

ذهب ماركوز إلى أن المجتمع الغربـــي المعاصر نظّم حياته على فكرة التهديد الخارجـــي، وهذه الفكرة يلزمها الاستعداد المتواصل، فثمة خطر قائم، وتحديات لا بـــد مـــن أخذها بالاعتبار، وما دام شبح التهديد حاضراً، فإن أي إنتاج لوسائل الـــتدمير يـــصبح مسوَّغاً، وحينما يعالج ماركوز الصلة بين أسباب الخطر وتنظيم المجتمع، فإنه يتوصل إلى أن المجتمع الغربـــي لا يخسر شيئاً من ازدهاره وغناه حينما يقـــدّم أمر التهديد الخارجي إلى واجهة الاهتمام، ذلك لأن الاقتصاد المتكيّف مع المتطلـــبات العسكرية يوفر حياة أيسر لعدد متعاظم دوماً من الأشخاص، ويرسخ دعائم الإنسان على الطبيعة. تتدخل وسائل الاتصال بواسطة الدعاية، وبدون عناء يذكر، فتقوم بتحويل بعض المصالح الخاصة المحددة إلى مصالح عامة، وهكذا تصبح حاجات المجتمع السياسية صبوات وحاجات فردية تساعد تلبيتها على سير الشؤون العامة، وعلى تقدم الصالح العام، ويبدو كل شيء وكأنه تعبير أمثل عن عين العقل. هـــذا الغطاء الشفاف الذي تختبئ تحته التناقضات ليس له قوة إخفائها، إن لم يكن العكـــس هو الصحيح، فهو يفضحها، وتأكيداً على هذا الأمر، يرى ماركوز «إنّ هـــذا المجـــتمع في مجموعه لاعقلاني»، ذلك لأن إنتاجيته تقضي على التطور الحر للحاجـــات والملكات الإنسانية، وسلّمه غير متحقق إلاّ بفضل شبح الحرب البارز أبـــداً للعيان، ونموه مرهون بقمع الإمكانات التي يمكن عن طريقها وحدها تحويل النضال في سبيل البقاء – الفردي والقومي والأممي – إلى اتصال سلمي.

وهذا القمع المختلف عميق الاختلاف عن القمع المميّز للمراحل السابقة الأقل تقــدماً في المجــتمع الغربـــــي يتم اليوم لا انطلاقاً من مستوى محدد من اللانضج الطبيعـــي والــتقني، وإنما انطلاقاً من موقف قوة، فطاقات المجتمع المعاصر الفكرية والماديــة أعظم بما لا يقاس مما كانت عليه في الماضي، وهذا معناه أن هيمنة المجتمع علــى الفــرد أعظم بما لا يقاس منها بالأمس، المجتمع الغربــي يتفرد عن غيره من المجــتمعات الأخرى في استخدامه التكنولوجيا بدلاً من العنف للوصول إلى تلاحم القــوى الاجتماعية في حركة مزدوجة: انتظام أمثل ساحق في سير المجتمع، وتحسّن مستمر في مستوى المعيشة[13].

تــصبح الممارسة النقدية الحقيقية محرَّمة، لأن التقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق، وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالاً للحياة وللسلطة تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة، وتبطل من ثمّ جدوى كل احــتجاج باســم الآفــاق التاريخية، وباسم تحرر الإنسان، وعلى هذا فان المجتمع المعاصر يبدو قادراً على الحيلولة دون أي تبدل اجتماعي، أي دون أي تحوّل بالمعنى الكيفــي يؤدي إلى قيام مؤسسات مختلفة اختلافاً جوهرياً وإلى ظهور اتجاه جديد لعملــية الإنــتاج وطرز جديدة للحياة. ويضرب ماركوز مثلاً على استحالة النقد الجوهري الهادف إلى التغيير في المجتمع الغربــي المعاصر، قائلاً إنه في القرن التاسع عــشر كان النقد يُنشئ مفاهيم الحلول التاريخية البديلة للمجتمع الصناعي ويمارس عملــه بــصورة عينــية متوسطاً بين النظرية والممارسة، بين القيم والوقائع، بين الحاجــات والأهــداف، إلاّ أن التطور أفرغ هذا النقد من محتواه فلم يعد الصراع الطبقي عاملاٍ فاعلاً في التحوّل الاجتماعي كما كان الأمر في القرن التاسع عشر، مــع وجــود الطبقات المتصارعة، لأن النظام الاجتماعي الموجّه طوّر مصلحة قوية تــوحّد خصوم الأمس بهدف الحفاظ على المؤسسة وتدعيمها. وبإزاء حجة واقعية مــثل هذه، فإن فكرة إيجاد تغيير في بنية المجتمع تتلاشى، لأن الرأي يذهب إلى أن التغيير سيقوم على هدم تلك المؤسسات.

وســيقود هذا التصور إلى نتيجة خطيرة، وهي: إنه في ظل سكون اجتماعي يظهــر وكأنــه لا يريد أن يغيّر نفسه، ينكفئ النقد نفسه في قوقعة التجريد. وهنا تغــيب الأرض المــشتركة الــتي تشتغل عليها كل من النظرية والممارسة، والفكر والعمــل، ويــتحول أمر البحث عن بديل، أو تطوير النظام الاجتماعي القائم إلى

تأمل نظري غير واقعي، تناقضات المجتمع احتجبت وراء مجموعة من المفاهيم التي لا تـــريد أن تعترف بتلك التناقضات، لأن معالجتها اتخذت طابعاً تجريدياً كلياً، أقصى إمكانـــات الاخـــتلاف التي يمر بها المجتمع، وحسب ماركوز فإن «عقلانية المجتمع المعاصر وتطوره في مبدئها لا عقلانية»[14].

ومـــرجع كل هذا أن النظم الموجهة للمجتمع الغربـــي الحديث طورت وعياً زائفـــاً على حساب الوعي الحقيقي، فما دام الإنسان يشعر باكتفاء فوري، وإن لم يكـــن حقيقياً، لحاجاته، فإن غلالة الزيف تفصل عنه رؤية الحقيقة، ولما كان التغيّر الذي رُبطت دلالته بتدمير المؤسسات المنظمة للمجتمع، أصبح يحكم عليه بأنه نوع من الخطر الذي ينبغي عدم الامتثال له، فإن آليات المجتمع أنتجت مجتمعاً لا يسعى وراء إنـــسانية أفـــراده وحاجتهم، إنما وراء مفهوم كلي للمجتمع الذي لا تتمايز داخلـــه الفرديات والحاجات، باعتبار أنه الإطار الذي تنصهر فيه، وبدون عسف كما يظهر أول وهلة، كل الفرديات المخصوصة. لقد آل الأمر إلى أن أفراد المجتمع المنـــصهرين في بـــوتقة المفهوم، هم الذين يرفضون فكرة التغيير، اعتقاداً منهم بأنها تهددهم، وهنا يمكن القول أنه اندمجت العناصر الفردية، بتأثير من الدعاية والمصالح في فـــضاء عـــام له سلطة رمزية قادرة على احتواء الفرد وإنتاجه بوصفه آلة ضمن تشكيلة مفاهيم عامة تؤلف فكرة المجتمع، وسيفضي كل هذا إلى انتفاء الحاجة إلى تجاوز الواقع، لأن المجتمع/المفهوم يطور نفسه ببطء بما يكفل حاجاته العامة.

لم تعد إذن فكرة نقد المجتمع وتغييره عقلانية، لأن مضمون النقد هنا سيظهر على أنه هادف إلى تخريب المجتمع ذاته. لقد استجدت عناصر، ثم تضافرت، بحيث أشاعت رؤية تريد أن تبرهن على أن فكرة التغيير لاعقلانية، ومن المفهوم أن التوتر الـــذي كان من قبل قائماً بين العناصر الاجتماعية، كالصراع بين الدائرة السياسية والدائرة الاجتماعية، والصراع بين الطبقات، وبين الفردي والعام، قد كُيِّف الآن، وامتُصّت تعارضاته بحثاً عن فكرة الانسجام والاطّراد، وأي نظرية نقدية تريد إحياء فكـــرة التوتر، والتي من أهدافها التطور والتجاوز، ستكون لاعقلانية، لأن المجتمع اختـــزل إلى مفهوم ينبغي ترويضه في إطار من الوحدة والتماسك، لقد ظهر إنسان البعد الواحد. وإذا وضع المجتمع أمام خيارين مفترضين فيما يخص مستقبله، افتراض أوّل مـــؤداه أن المجـــتمع الـــصناعي الغربـــي قادر على الحيلولة دون تحول نوعي جـــذري في المستقبل المنظور، وافتراض ثان فحواه وجود قوى قادرة على التجاوز

وعلـــى تفجـــير المجتمع وتغييره، فإن مضمون الافتراض الأول، إذا أخذت الأمور القائمـــة بكل أبعادها هو الأكثر قبولاً وحضوراً، فيما يبدو أن كل الأسباب تعمل على أن لا يتحقق مضمون الافتراض الثاني.

لم يعـــد الهيكل الإنتاجي والتوزيعي في المجتمع الغربـــي الصناعي مجرد حشد مـــن الآلات الـــتي يسهل عزلها عن أبعادها الاجتماعية والسياسية، إنما أصبح هذا الهيكل يفعل فعله في المجتمع الذي راح ينفعل بشروطه، بما يوسع من سلطات ذلك الهـــيكل ويقـــوّي من هيمنته يوماً بعد آخر، وأصبح المجتمع يذعن لسلطة العملية الإنتاجـــية التقنـــية، فبما أن الإنتاج أخذ بُعداً كلياً، فقد انتقلت الكلية إلى النسيج الاجتماعي، فحلّت البنية محل العنصر، وبدأت الأشياء تندرج في علاقات هي التي تعطـــيها أهمـــية. فجهاز الإنتاج هو الذي يحدد الصبوات والحاجات الفردية، في الـــوقت نفسه، هو الذي يحدد النشاطات والمواقف والقابليات التي تستلزمها الحياة الاجتماعـــية. وهكـــذا لم تعد هناك معارضة بين الحياة الخاصة والحياة العامة، بين الحاجـــات الاجتماعـــية والحياة الفردية. فالتقنية تفسح المجال لتأسيس أشكال من الرقابة والتلاحم الاجتماعي، جديدة وأكثر فاعلية ونعومة واستطابة في آن واحد.

النتـــيجة المترتبة على كل هذا هي أن المجتمع التكنولوجي نظام سيطرة يعمل على نفس مستوى تصورات التقنيات وإنشاءاتها. وهذا المجتمع بدأ ينتج «مشروعاً» يقوم على الإقصاء والاستحواذ معاً: إقصاء الفرد بوصفه كينونة، والاستحواذ عليه بوصـــفه عنـــصراً ضمن بنية محكومة بعلاقات صارمة. وهذا المشروع غايته خلق الحاجة وإشباعها، سواء كانت مادية أو فكرية، وأخذت تجلّيات هذا المشروع تمتد مـــن التقنـــية والعمـــل والإنتاج والاستهلاك إلى السياسة والفكر والثقافة. وهذا المـــشروع كلّما تطوّر كيَّف وحدّد في آن واحد عالم الكلام والعمل، عالم الثقافة علـــى الصعيد المادي وعلى الصعيد الفكري، وعن طريق التكنولوجيا تلتغم الثقافة والـــسياسة والاقتـــصاد في نظـــام كلي الحضور، يفترس أو ينبذ كل الاختيارات والحلـــول الـــبديلة، ولهـــذا الـــنظام إنتاجية وطاقة متعاظمتان تقودان المجتمع إلى الاســـتقرار، وتحبسان التقدم التقني في مخطط السيطرة. إن العقلانية التكنولوجية قد غدت عقلانية سياسية[15].

هذه العلاقة الأخيرة بين التكنولوجيا والسياسة أصبحت غطاء يخفي ممارسات قهـــرية يصعب تلمس آثارها في ظل سيادة الوعي الزائف، ولا بد من وعي أصيل

لكـــشف التـــرابطات الخفية ونتائجها التي أفضت إلى ظهور مجتمع ذي بعد واحد تـــتماثل اختياراته وآراؤه وحاجاته، ذلك أن الهدف العقلاني للتقنية لا ضرر منه في حـــد ذاته، لكن نقل نموذجه إلى التركيب الاجتماعي كان له أبلغ الأثر في إخضاع الحياة لتقنية مأخوذة من ميدان خاص بها ومطبقة في ميدان له اشتراطاته وضروراته الإنسانية، فمحاكاة الثاني للأول انطوت على تعسّف ضمني كانت نتائجه الخطيرة علـــى الأيديولوجيا والمعرفة، إذ ظهرت النـــزعة الكلية الاستبدادية، وهي ليست مجرد تنميط سياسي إرهابـــي، إنما هي أيضاً تنميط اقتصادي - تقني غير إرهابـــي يـــؤدي دوره عـــن طريق تحكمه الحاجاتُ باسم مصلحة عامة زائفة، ولا يمكن في مثل هذه الشروط قيام معارضة فعّالة للنظام.

تظهـــر السلطة كائناً ما كانت أشكالها فوق كل شيء، لأنها توجه كل شيء الـــوجهة التي تريد، ولما كانت وسيلتها الآلة، فقد أصبحت الآلة أنجع أداة سياسية، لأن الآلـــة أصـــبحت أكثـــر أهميّة من الفرد، وخلاصة ماركوز تتركز حول هذه النتـــيجة: كلما أصبحت إدارة المجتمع الاضطهادي عقلانية، منتجة، تقنية وشاملة، تعـــذّر على الأفراد، أكثر فأكثر، تصوّر الوسائل الكفيلة بتحطيم أغلال عبوديتهم، وبوصولهم إلى حريتهم. فالرقابة الاجتماعية الضمنية توجّه الفرد نحو غايات محددة، لا يمـــتلك حريته في استبدالها، وإذا كان له أن يختار فحريته تتمثل في الاختيار من تـــشكيلة ممحّصة ومقررة ومفروغ منها، وسيكون اختياره في التحليل الأخير نوعاً من الخضوع والعبودية، فالفرد، كما يستنتج ماركوز، ليس له في المجتمعات الغربية معياره الخاص في الاختيار، شأنه في ذلك شأن العبد الذي له الحرية فقط في اختيار ســـيّده، وحـــرية الاختيار هذه لا تلغي لا السادة ولا العبيد، إنما هو محكوم بقوة الـــرقابة الـــتي تطـــرح أمامـــه الحاجات التي انتقيت، وإذا كان الفرد يجدد تلقائياً الحاجـــات المفروضة عليه، فهذا لا يعني انه سيد نفسه، وإنما يدل فقط على الرقابة الناجحة.

تتـــرك جملـــة هذه التفاعلات آثاراً لا يمكن تقدير نتائجها في البنية الفكرية للمجتمع. وبخاصة الثقافة بوصفها ممارسة الوعي في المجتمع، فالعقلانية التكنولوجية لا تكتفـــي باختـــزال الإنسان إلى عنصر، إنما تقوم أيضاً بتصفية الثقافة الرفيعة في المجـــتمع، فالـــثقافة لا قيمة لها إلاّ بمقدار ما تحققه من منفعة مباشرة، وواقع المجتمع الخاضـــع لسيطرة التقنية، بوصفها عقلانية مجردة يتجاوز في الأساس مفهوم الثقافة

الـــرفيعة، لأن الإنـــسان في هذا المجتمع يستطيع اليوم أن يفعل أكثر مما كان يفعله الأبطال وأنصاف الآلهة الذين أعلت ثقافتهم من منـــزلتهم، وفي الوقت الذي حل فيه إنسان المجتمع الصناعي - التكنولوجي المشكلات إلي كانت تبدو وكأن لا حلّ لها، فإنه خان ودمرّ الحقيقة التي كان يحميها تسامي الثقافة الرفيعة(16).

كـــل مظاهر الثقافة الرفيعة سواء التي تفتح الأفق أمام طموحات الإنسان، أو تلك التي تحفر في خلفياته الموروثة والتي تسبر تضاريس بطانته النفسية الواعية وغير الواعـــية هي في طريقها للانحسار ثم الزوال، والمشكلة أن استبعاد الثقافة الرفيعة لا يتم من خلال النفي والإطراح، إنما بواسطة الدمج بالنظام القائم، وإعادة إنتاج تلك الثقافة طبقاً لآليات هذا النظام وحاجاته ورغباته، وفي كل ذلك فإن الثقافة الرفيعة تتعـــرض لإقصاءات متدرجة تتراوح بين التمويه والتشكيك وإضفاء معاني زائفة، باختـــصار تُعاد قراءة الثقافة الرفيعة بوعي نفعي يكون إطاراً منظماً لتحريف القيم الأصـــيلة فـــيها، فـــلا تظل ثقافة فاعلة ومؤثرة، ربطت الثقافة بالفعالية الأساسية للمجـــتمع وهـــي الإنـــتاج والتوزيع والاستهلاك، وبذلك انطبقت عليها شروط البضاعة التجارية، فالقيمة التبادلية هي العنصر الحاسم هنا، أما الحقيقة فلا قيمة لها. وانـــدمجت المـــثل السامية بالواقع، وغابت المسافة التي يشترطها أي نظر موضوعي غايـــته الارتقـــاء بالإنسان فكرياً وروحياً، وفيما كانت الثقافة الرفيعة في الماضي تشكل ضابطاً أخلاقياً أو تنويرياً، خضعت اليوم لموجّه اجتماعي دفعها نحو غايات أخـــرى. وتقـــدم المجتمع الصناعي في سبيله إلى إلغاء المسافة الجوهرية القائمة بين الفنون. وبين نظام ما هو يومي.

الـــرفض الذي كانت تعبر عنه الفنون والآداب لم يعد مقبولاً، وامتص مجتمع الـــبعد الواحد كل الجموح والثراء والإيحاء والمعارضة التي كانت الآداب والفنون تمور به. ألغيت المسافة بين اليومي والإبداعي، بين الواقعي والتخيلي، وبسبب هذا الانـــدماج القـــسري، باتتْ الآثار الإبداعية تتداول باعتبارها أجزاء من العدة التي تزخـــرف عـــالم الأعمال المسيطر وتحلله نفسياً، وبالتالي باتت أشبه بسلعة تجارية، فهي تباع أو تُريح أو تهّيج، والمدافعون عن الثقافة الجماهيرية يرون أنه من السخف الاحـــتجاج علـــى استخدام باخ كموسيقى ناعمة في المطبخ، وعلى بيع مؤلفات أفلاطون وهيغل وشللي وبودلير وماركس وفرويد في المخازن العامة. وهم يلحّون على فكرة أن الكلاسيكيين قد هاجروا أضرحتهم، وعادوا إلى الحياة، وعلى فكرة

أن الجمهـــور بـــات مـــثقفاً، وهذا صحيح، ولكن إذا كانوا قد عادوا إلى الحياة ككلاسيكيين، فانهم بعثوا على غير ما كانوا عليه إذ حُرموا من قوتهم النقضيّة ومن تغـــرّبهم الـــذي كان بُعد حقيقتهم بالذات. إذن فقد طرأ تغيير جوهري على تلك الآثار الكلاسيكية ووظيفتها. فلئن كانت تلك الآثار متناقضة في الأصل مع النظام القائم، فان تناقضها هذا زال اليوم[17].

تتطلع تحليلات ماركوز النقدية أن تضع العقل أمام مسؤولياته في تثوير الفكر، ومنحه القوة الفائقة لنفي ما هو قائم، وان يعبر الهوة التي تفصل بين الفكر والواقع، أن يقوم، كما كان يقول ماركس بمهمة تغيير العالم[18]. ويمكن اعتبار فلسفته نوعاً من الدمج بين هيغل وماركس وتطويرهما معاً لممارسة فعل نقدي يتجه مباشرة إلى نقـــد البنية الذهنية والاجتماعية القائمة في المجتمعات الغربية الحديثة. لقد وضع بين يـــدي هابرماز سجلاً شاملاً بكل تناقضات المجتمع، وذلك ساعده بدرجة ما على ممارســـة نقده المتنوع والعميق لكل الظواهر الفكرية والاجتماعية السلبيّة في الغرب الحديث.

3. المعرفة والسلطة: نقد النزعة العلمية

استحـــضر هابـــرماز أمامه جملة النشاط النقدي الذي عرفه الفكر الغربـــي الحـــديث. فأفاد من «كانت» وماركس، وقام بعملية تنظيم نقدية واسعة للنظرية الـــنقدية كمـــا عُبّر عنها عند هوركهايمر وأدرنو وماركوز، وأدرج نقده في سياق تلـــك النظـــرية لأنـــه كان يفكر وينقد من داخل رؤيتها، مستعيناً بالمفاهيم التي اســـتقامت وســـط الشبكة النقدية التي نسجتها طوال أكثر من نصف قرن. ومن المعلـــوم أن فيلـــسوفاً نقدياً مثل هابرماز لن يخضع لمقولات النقد التقليدية، فتطور الفكـــر النقدي يجهزّه دائماً بكثير من الملاحظات النقدية التي تثار في الأصل بصدد ظواهـــر فكـــرية واجتماعـــية، وعلى هذا فإن نقد هابرماز هو في حد ذاته تطوير وتعـــديل لمقـــولات النظرية النقدية كونه أحد أقطابها، وأحد مطوّريها في الوقت نفـــسه. ويكشف فحص المسيرة النقدية لهابرماز انه تدخل نقدياً في تجديد مفاهيم النظـــرية النقدية، وتعدَّى ذلك إلى نقد نظرية ماركس عن الرأسمالية وفائض القيمة وتعديلها، وإلى تقويم نظرية ماكس فيبر عن العقلانية الغربية، وحوّل الانتباه إلى أن حقولاً جديدة تمركزت فيها ظواهر خطيرة ينبغي على النقد الاهتمام بها، من ذلك

نـــو ع العلاقـــات الاجتماعية، والاتصالات الرمزية، والقوى الخارجية الضاغطة، والـــسلطة الـــتي تمارســـها التكنولوجـــيا علـــى الإنـــسان تحت ما يصطلح عليه بـــ «العقلانية التكنولوجية»[19]. واستأثر باهتمامه موضوع السلطة كائناً ما كان مظهـــرها ومصدرها. وقاده ذلك إلى الحفر المعرفي في الأسباب التي أنضجت فكرة السلطة في المجتمعات الغربية الحديثة.

لاحـــظ هابـــرماز أن العلاقة بين السلطة والمعرفة في المجتمع الغربـــي تشكل إحـــدى أبـــرز الظواهر الملفتة للنظر، وبخاصة أن السلطة تستخدم المعرفة لأهداف نفعية لها صلة بديمومة السلطة وتوسيع هيمنتها على الأفراد، وهنا يتتبّع هابرماز أولاً علاقـــة الـــسلطة بالفلسفة، فيقرر أن الفلسفة هي التي أعلنت ولادة الفكر العقلي وأحلـــته محـــل الفكر الأسطوري. ولكن قبل هذا، وخلال العصر الوسيط كانت الفلـــسفة مـــن خلال اندماجها باللاهوت ونفي العلم قد أمّنت نوعاً من الشرعية للـــسلطة الدينية والسياسية لأنها سوّغت أمر الوحي عقلياً. أما في العصر الحديث، فقـــد حـــلّ العلـــم محل الدين في علاقة جديدة مع الفلسفة، وكانت هذه العلاقة الجديـــدة حاسمة في تطور الفلسفة الحديثة نفسها، إلاّ أنه من الواضح أن العلم هو الـــذي اكتـــسب الأهمـــية، وأصبح المعيار الأساسي لكل شيء، وأدت تفاعلات الفلـــسفة والعقل والعلم في تضاعيف الحياة الحديثة وملابساتها وحاجاتها إلى ظهور مـــا يسمى بـــ «العقل الأداتي» أي العقل بوصفه آلة أو وسيلة له القدرة على منح الأهمية على كل نشاط وتقرير مدى منفعته وتميّزه وجدواه.

وســـرعان مـــا رافـــق ذلك نـــزعة علمية سادت أوساط المجتمعات الغربية وأصبحت فيصلاً في إضفاء الشرعية على آليات التحكّم التكنوقراطي، وهو تحكم يـــستبعد أي قـــيمة للعقـــل بدلالاته الإنسانية، ويسعى هابرماز لفصل «النـــزعة العلمـــية» عـــن «العلـــم». لأنه يريد أن يخضع العلم لنـــزعة عقلية تنتظم ضمن موجهات أخلاقية – اجتماعية. وما دفعه إلى ذلك اكتشافه بأن الحراك الاجتماعي في ظل سيطرة النـــزعة العلمية بدأ يتجه إلى نوع من اللاهوت الجديد المتنوع، فما يلاحظ داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة هو فقدان الأمل بالخلاص، وفقدان الأمل هـــذا يؤدي إلى الهروب والانطواء، وهو يشكل ظاهرة عامة، فللمرة الأولى، كما يقول هابرماز، يبدو السواد الأعظم من الناس مسجونين بعد أن اهتزّ عمق ما كان يـــؤمّن هويتهم في وعي الحياة اليومية التي تعلمنت كلياً، وعاجزين عن الاستناد إلى

يقين يفترض أن توجده المؤسسات المنتشرة في المجتمع، وفي الأقل ليس لديهم قوة ذاتية تؤمن لهم الاستقرار النفسي، وهذا أدّى إلى شيوع النزعات الشكلية، والاعتصام بالذات والنكوص على نحو لم تعرفه المجتمعات من قبل، وبإزاء حالة عامة مثل هذه، ظهرت مجموعة من البدائل الصغيرة عن الدين الذي كان في الماضي يؤمن الاستقرار الذاتي. من ذلك بروز مجموعات ثقافية هامشية تنتمي إلى مذاهب وفرق كثيرة، لا رابط بين رؤاها ولا أفكارها ولا عقائدها، وهذه المجموعات تمارس عبادات وتأملات تتراوح بين التأمل المتعالي، أو الأيديولوجية الجذرية ذات الطابع اللاهوتي التي تريد تغيير العالم، إلى جانب ممارسات فوضوية وجنسية، يرافقها عبث وتمرد، وانخراط في تجمعات وأحزاب لا تعبر عن حقيقة الأهداف التي تقول بها، وما هذه إلاّ «وثنية جديدة تعبر عن نفسها من خلال تعدد العبادات وأساطير التحزبات المحلية».

وخلص هابرماز إلى القول إنه «في مواجهة هذه الظواهر الملتبسة الناتجة عن دمار الهويات الجماعية والهويات الشخصية اللتين تشكلتا في متن الحضارات الكبرى، لن يجد التفكير الفلسفي الواسع النفوذ والمتواصل مع العلوم سبيلاً له إلاّ عبر تحريك وحدة العقل الهشة. أي وحدة المتغاير والمتماثل التي يدفع إليها النقاش العقلاني»[20]. ويعود كل هذا إلى أن التغيير الاجتماعي بدأ يتسارع على نحو يفوق التصورات، الأمر الذي يجعل العلاقات الاجتماعية عائمة على أوهام لا شكل لها، وبما أن ذلك التغيير يؤدي إلى توسيع في قوى الإنتاج بسبب التطور العلمي والتقني، فإن هذين العنصرين سرعان ما سيطرا بدورهما على المجتمع سيطرة تامة، وأصبحت البنيات المعرفية مستقلة عن الأهداف التي رسمت لها، أو قامت من أجلها، وهذه السلطة الجديدة هي «سلطة التقنية»، وما يلاحظ انه إلى جانب كونها سلطة فإنها وسيلة من وسائل الكبت والإحباط[21].

أثارت التقنية بوصفها ظاهرة حديثة اهتمام الفلاسفة، لما يترتب على تحويلها من أداة علمية إلى وسيلة لها سلطة على الإنسان، وفي هذا الصدد يقول هيدغر «إنها وسيلة من أجل تحقيق غايات، لهذا نرى أن التصور الأداتي للتقنية يوجّه كل الجهد ليضع الإنسان في علاقة صائبة مع التقنية. إن الاستعمال الجيد لهذه التقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة، لهذا نريد أن نتحكم في التقنية ونوجهها لصالح غايات «روحية» نريد أن نُصبح سادة عليها، إن إرادة السيادة هذه

تصبح أكثر إلحاحاً كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان»[22]. وفي مكـــان آخر يعتبرها نسقاً من أشد الأنساق خطورة، ولا شيء يضارعها في ممارسة الخداع، إنها أشبه بالسحر الذي يصدر عن مرايا خارجية مغلفة بالعنف والقيود[23].

لاحـــظ هابـــرماز كـــل الآثار التي تركتها التقنية في حياة الإنسان المعاصر، وبخاصـــة حينما أنتجت أيديولوجيا معبرة عنها. تمارس سلطة قاهرة في ظل شرعية التقنية. وهو يؤكد أن إمكانيات السيطرة التقنية على الطبيعة قد نمت في ظل التطور التاريخـــي - العالمـــي لأساليب العمل الاجتماعي، وتم بذلك حسر نفوذ الخرافات الروحانية وتحرير الناس من أسر الخضوع السحري لقوى الطبيعة خطوة أثر خطوة. وتـــشكّلت مادة نشاط الأنا القائمة على قمع واضطهاد الغرائز تحت تأثير الخضوع الـــتام لهـــدف الحـــياة، وقمع الطبيعة الذاتية والموضوعية معاً. وبذلك تبدو الأنا الواضـــحة المحددة، التي عقد عصر التنوير كل آماله عليها، مجرد بؤرة صلبة عنيدة للعـــنف والإخفاق، وفي الوقت ذاته، سوف يتحول النظام العلمي الذي رافق نشأة الـــذات، ومعه العلوم كلها إلى مجرد جزء من الطبيعة نفسها، ولن يكون للعقل إلاّ دور أداة التكيّف، بدلاً من أن يصبح مفتاحاً أساسياً للحرية[24].

مـــنح هابـــرماز دوراً بارزاً للعقل في نشاطه النقدي، باعتباره يمثل المرجعية المحددة للنشاط الإنساني، إذ ليس ثمة معرفة إلا بالعقل كما كان يقول «كانط»[25]. ولكـــنه حذّر من أن ينحرف العقل عن نشاطه الإنساني الحر، ويوظف بطريقة لا توافـــق الهـــدف الأساسي له. وبما أن إمكانات تسخير العقل في المجتمع الغربـــي أخذت مظاهر سياسية وعلمية وتقنية... إلخ، فإن العقل هنا اندرج في خدمة نوع مـــن الممارســـة الـــسلطوية التي ينبغي أن يترفع عنها، وما أثار اهتمام هابرماز في مـــشروعه النقدي أن التطورات التقنية دفعت العقل إلى الأمام باعتباره أداة لمعيار العقلانية، وهنا ظهر مفهوم «العقل العلمي» الذي راح يسوِّغ مشروعية ما للنظام السياسي والاجتماعي الحديث، ومعنى هذا أن العلم انتظم في سياق نـــزعة علمية أيديولوجـــية لا يهدف إلى تطوير الممارسات العلمية فقط، إنما يضفي شرعية على الـــنظم السياسية التي تتبنى العقلانية التقنية، وقد بين هابرماز أنه إذا كان الدين أو الميتافيزيقيا في وقت من الأوقات، يلعبان دور المانح الرمزي للمشروعية، فإن العلم في الـــزمن الحديث حل محلهما، بل إن النـــزعة العلمية أصبحت تعتبر رؤية للعالم تجعل من العلم النشاط الإنساني الوحيد الحامل للمعنى[26].

هدف هابرماز هو فصم العلاقة التواطئية بين المعرفة العلمية والأيديولوجيا في المجـتمع الغربـي، لأنه فضلاً عن أن الثانية هي من إفرازات الأولى، فإنها أيضاً تـوارت خلفها لممارسة شتى أنواع الممارسات السلطوية القاهرة في المجتمع، ومع الـزمن وجدت المعرفة ذاتها تدفع إلى تسويغ أوضاع تعارض في أصلها أخلاقيات المعـرفة، ولمـا كانـت الفلسفة الوضعية هي الإطار الذي انتظم فيه تواطؤ المعرفة العلمية والأيديولوجيا، فإنها كانت أهم الموضوعات التي خصّها هابرماز بنقده، لأن هـذه الوضعية رفعت شعار المنفعة العلمية، فمضمون المعرفة ودلالتها، بالنسبة لها، يكـون لهمـا أهمية بمقدار ما يؤدي ذلك إلى تطور النـزعة العلمية، وفي الوضعية كمـا برهن هابرماز على ذلك جرى اتفاق غير مقبول بين المعرفة والأيديولوجيا بحـيث انخـرطت المعرفة بفروضها وبراهينها للتبشير بأيديولوجيا معينة، وقاد هذا الكـشف عـن الترابطات والتداخلات الضمنية القائمة على نوع من التواطؤ بين الاثـنين إلى توسـيع دائـرة الـنقد، ذلك أن المعرفة، باعتبار حياديتها الظاهرية، اسـتخدمت وسـيلة دعائية في البرامج السياسية والاقتصادية والثقافية في المجتمع الغربـي الحديث.

وهذا النقد/الاهتمام سينقل هابرماز إلى صلب المشكلات التي يعانيها المجتمع، ذلك أن إلحاحه المستمر على النقد، وطعنه الأسس الأيديولوجية للنـزعة الوضعية والعلمـية، ومحاكمـته للعقلانـية التقنية، وتبرمه من الشمولية النسقية، كل هذه الاعتبارات تجعل مشروعه الفلسفي/النقدي يمتلك أبعاداً سياسية واضحة. والحقيقة فـان الفكر السياسي عند هابرماز متناثر في ثنايا كتبه، وبخاصة المفاهيم السياسية المتصلة بمشروعه الفلسفي ويمكن تأشير ثلاثة أبعاد لذلك الفكر تتفاوت من حيث القـوة والأهمـية، أولها مرتبط بالتاريخ الألماني المعاصر، وتحليلاته لحقبة النازية التي يعتبرها «رضّة» في صيرورة الهوية الألمانية، واعتبر ظهور النازية كارثة أخلاقية ولا بد للذات الألمانية من ترميم مكوناتها استناداً إلى بعد إنساني يتجاوز الانغلاق الذي أشـاعته الـنازية. أما البعد الثاني فيتمثل في مشاركته المباشرة خلال الستينيات في الاحـتجاجات الطلابـية. فقد تعاطف مع هذه الحركات المتمردة، وسعى لتقديم تحلـيلات سوسـيولوجية عن الوعي الطلابـي، أما البعد الأخير، والأكثر أهمية فيتعلّق بإعادة بناء أطروحة ماكس فيبر المتعلقة بالفروق الموجودة بين مجالات القيم، وبالعملية السوسيولوجية التي كانت وراء بروز الحداثة التي يرجع مصدرها، حسب

فيبر، إلى الانحسار التدريجي للتصورات التقليدية للعالم سواء الأسطورية منها أو الدينية، وظهور مجالات أخرى تتمايز فيما بينها داخل المجتمع الغربي، ومستقلة عن التصورات الشمولية التقليدية. بل إن هذه المجالات الجديدة هي التي أصبحت تؤسِّس مشروعية العالم الغربي. وهي تتوزع على ثلاثة مجالات: المجال المعرفي وتمثله العلوم، والمجال الجمالي وتمثله الفنون، والمجال القانوني - الأخلاقي وتمثله المعايير.

وهذا التقسيم المجالي للقيم، هو الذي يطبع العقلانية الغربية بحيث أن كل مجال يمتلك منطقه الخاص ويستجيب لمقاييس عقلانية خاصة به[27]. وجّه هابرماز نقداً لهذه الأسس التي قال بها فيبر. وسعى إلى تقديم وجهة نظر نقدية بخصوص هذه المجالات. وهذه الأبعاد الثلاثة في فكره السياسي جعله يتابع التطورات الفكرية والفلسفية باعتبارها متصلة بمشروعه النقدي الذي أراد له دائماً أن يتصل بالإشكاليات الأساسية في الثقافة الغربية، وبخاصة تلك التي ترتبط بهوية الغرب الحديث.

4. من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي

أدى النقد الذي مارسه هابرماز، ضمن أفق النظرية النقدية إلى الكشف عن الطبيعة الاختزالية التي تجلّت من خلالها العقلانية الحديثة المرتبطة بالعلم والتقنية، هذه الطبيعة التي حددتها الممارسة العقلية على أنها جملة إجراءات يقوم بها العقل بوصفه أداة لا غير. ومن أجل صياغة نقد جذري، يبيّن كيفية انهيار القيم العقلية، حينما ارتبطت فعالية العقل بنزعة علمية نفعية، أظهرت النظرية النقدية إلى الوجود مفهوماً دالاً على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي - التقني، وهو «العقل الأداتي». ومن خلاله تقدمت بنقدها لتفكيك هذه الظاهرة التي لازمت حركة التطور العلمي منذ عصر الأنوار.

في بيان الأسباب التي دفعت إلى ظهور العقل الأداتي، أظهر هابرماز ونقّاد النظرية النقدية أن ذلك مرتبط بالآليات التي أرساها المجتمع الحديث فيما يخص إنتاج السلع وتوزيعها واستهلاكها. بعبارة أخرى، فإن نظم تبادل السلع الذي قاد بالضرورة إلى تعميم نوع من المساواة بين الأشياء التي يتم تبادلها، جعل أهمية البضاعة تتركز في ثمنها، باعتباره جهداً متشيّئاً، وليس فيما تنطوي عليه من قيمة

خاصة باستعمالاتها، وهذه الآليات التي اتسعت فشملت معظم مظاهر الحياة الحديثة، أنتجت أيديولوجيا معبرة عنها، يصار التأكيد فيها على قيمة الأشياء، في معزل عن البعد الأخلاقي والإنساني لها. وهنا اختزلت القيم الإنسانية إلى أشياء يمكن إخضاعها لنسق التبادل ذاته الذي يحكم تبادل السلع. وكنّا أشرنا إلى أن ماركس قد شخَّص هذه الظاهرة من خلال معالجته لموضوع «التشيّؤ» في الاقتصاد الرأسمالي.

ومن المفيد القول إن هذه الآلية التبادلية تزامنت مع ضرب من التفكير العلمي القائل أن كل الظواهر الطبيعية أو الإنسانية، يمكن أن تكون موضوعاً مباشراً للعقل، فالتقدم العلمي، ومن بعده الإنساني، مرهون بالدرجة التي ينبغي أن تخضع فيها الطبيعة والإنسان لسلطان العقل. فالعقل كما عبر عنه عصر الأنوار، أصبح محوراً تتمركز حوله كل الإمكانات والقدرات الهادفة إلى السيطرة النهائية على الطبيعة، وذلك من خلال تحويلها إلى موضوع مباشر للبحث والتحليل، وتجريدها من خصائصها (= قداستها، حرمتها، أسرارها) وتفتيتها إلى ذرات منفصلة، وإدراكها من خلال مقولات مادية بسيطة ذات بُعد واحد، ثم إخضاعها للقياس والحساب والتحكم والسيطرة، ثم نقلت هذه الفكرة إلى دراسة الإنسان حينما أخضعته هو الآخر لمقولات العلوم الطبيعية وقوانينها، وعبر التجربة والممارسة تحول العالم – الطبيعة والإنسان – إلى مادة استعمالية خاضعة للعقل بوصفه أداة تمارس فيه تجاربها واستنتاجاتها دون مراعاة علاقة الإنسان الحميمة بالطبيعة، ودون الاهتمام بالعمق الإنساني للإنسان، بمعنى أن العقل آل إلى وسيلة مستقلة لها أهدافها وغاياتها الإجرائية في البحث، دون الأخذ بالاعتبار أمر ارتباطه بالإنسان، وكل هذا في التحليل الأخير يعتبر نوعاً من التجاوز لكل ما هو إنساني[28].

وعلاقة العقل بالطبيعة كانت مثار اهتمام، إذ ذهب أدرنو إلى أنّ العقل مختلف عن الطبيعة، ورغم ذلك فهو لحظة من لحظاتها، انه جذرها التاريخي الذي صار قاعدة مميزة وشرطاً عضويا لها، قوة تهدف إلى الحفاظ على الحياة وبقاء النوع، فإذا انفصلت هذه القوة ذات مرة وتنافرت مع الطبيعة، فإنها سوف تتحول إلى النقيض الآخر، وإذا لم يحمل العقل هذه الصفة الزائلة فانه يصبح في هذه الحالة مماثلاً للطبيعة ومغايراً لها في الوقت نفسه. أي أنه يصبح ديالكتيكياً حسب منهجه الخاص، وكلما جعل العقل نفسه نقيضاً مطلقاً للطبيعة في ظل الديالكتيك هذا،

ونـــسي نفسه داخلها، فإنه يمعن أكثر في صياغة غريزة الحفاظ على النوع المشوشة المضطربة وإعدادها للطبيعة، فالعقل بوصفه انعكاساً للطبيعة وحدها يعتبر بحد ذاته حالة فوق طبيعيّة[29].

اســتخلص هابــرماز ومن قبله هوركهايمر وأدرنو وماركوز السمات العامة للعقل الأداتي، وبيَّنوا استراتيجية الاختزال التي يمارسها بحق الطبيعة والإنسان، فهو ينظــر إلى الواقع من منظور التماثل، ولا يهتم بالخصوصية، وقدرته على الإدراك تقــوده إلى أن يفتت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، يفككه دون أن يستطيع إعادة تــركيبه إلاّ من خلال نماذج اختزالية بسيطة. وهو ينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جــزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية الأخرى، وهذا الجزء ليس له ما يميزه عن بقية العالم، ولذا فهو مستوعب في كليته في النظام الاجتماعي وفي تقسيم العمل السائد، وفي الطبــيعة/المــادة. الإنسان بالنسبة للعقل الأداتي شيء ثابت وكمي يفتقر إلى الإمكانات الخاصة به.

أمــا الطبــيعة والإنــسانية فهما مادة استعمالية يمكن توظيفها في خدمة أي هــدف، والهــدف النهائــي من الوجود، كما يراه، هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوّقها، ولتحقيق كل هذا يلجأ العقل الأداتي إلى فرض المقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الوقائع والظواهر (= بما فيها الطبيعة والإنسان) للقوانين الــشكليّة والقواعد القياسية والنماذج الرياضية، حتى يتمكَّن من التحكُّم في الواقع كما يريد. وهذه النــزعة الاختزالية المتعالية التي أخذت طابعاً علمياً، جعلت العقل الأداتي يــصبح عاجــزاً عــن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدود المباشرة، بل انه يعجز تماماً عن إدراك غائيات نهائــية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية. كما انه غير قادر على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي وإلى استشراف المستقبل، أي أن العقل الأداتي يسقط تماماً في اللازمنية واللاتاريخية، وهذه السمة تقوده للسقوط في نوع من النسبية المعرفية والأخلاقية الجمالية، إذ تصبح كل الأمور لديه متساوية، ومن ثم تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة.. فيصبح النموذج المهيمن على الإنسان هو: الطبيعة – المادة – السلعة – الشيء في ذاته. وكل علاقات التبادل المجردة.

وأخيراً يصبح العقل الأداتي قادراً على شيء واحد فقط. هو النتيجة التي تقود إلــيها خصائصه، وهو قبول الأمر الواقع والتكيّف مع الوقائع والأحداث القائمة،

وقـــبول النظـــرة الجزئية للأشياء، وقبول ظروف القهر والقمع والتنميط والتشيّؤ والاغتراب، الأمر الذي يعني تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجـــتمع معـــين، وكبح أي نـــزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف[30]. بـــإزاء الممارسات الاختزالية التي فرضتها هيمنة العقل الأداتي في مجال العلوم المحضة والعلـــوم الإنسانية، وفي العلاقات الاجتماعية، وفي مظاهر التعبير السياسي والثقافي بـــصورة عامة، بما جعل الإنسان الحديث يخضع لضرب من واحدية الرؤية للحياة، طـــرحت النظـــرية الـــنقدية بديلها وهو «العقل النقدي» الذي ينظر للإنسان لا باعتـــباره جزءاً من كل أكبر يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاة، مستوعباً تماماً فيها وفي تقسيم العمل القائم، وإنما باعتباره كياناً مستقلاً مبدعاً لكل ما هو له مـــن الأشكال التاريخية والاجتماعية، وهذا العقل النقدي يدرك العالم (= الطبيعة والإنـــسان) لـــيس كما تدركه العلوم الطبيعية باعتباره معطى ثابتاً ووضعاً قائماً وسطحاً صلباً، وإنما ينظر إليه بوصفه وضعاً قائماً وإمكانية كامنة متحفّزة، وهو لا يقـــنع بـــإدراك الجزئيات المباشرة. لأنه قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجـــود الإنساني، لأنه قادر على التعرف إلى الإنسان ودوافعه وإمكاناته والغرض ممن وجوده.

واســـتناداً إلى كـــل هذه الميّزات التي يتميز بها العقل النقدي، فانه قادر على تجاوز الذات الضيقة والإجراءات والتفاصيل المباشرة والحاضر والأمر الواقع، فهو لا يـــذعن لمـــا هو قائم، ويسعى إلى تجاوز الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث في جذور الأشياء وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بها. على أن يـــؤخذ في الاعتـــبار أن قدرة العقل النقدي الكلية وإمكاناته ليس الهدف منها تجاوز الإنسان، إنما كشف مفهوم الكلية من خلاله بوصفه الذات الإنسانية الفاعلة وربط تلك الذات بالأطر التاريخية والاجتماعية، بمعنى أن التاريخ هو الذي يُردّ إلى الإنـــسان بوصفه صانعاً له، لا أن يرد الإنسان إلى التاريخ، وعلى هذا فالمجتمع في كـــل لحظة هو تجلّ فريد للإنسان، وتحقق الإمكانية الإنسانية في التاريخ هو الهدف مـــن الوجود الإنساني، وبذلك يمكن إنجاز عملية انعتاق الإنسان من خلال التنظيم الرشيد للمجتمع، ذلك التنظيم المبني على إدراك الإمكانية الإنسانية وتحسس قيمتها التاريخـــية، من خلال الترابط الحرّ بين الأفراد الذين لهم القدرة على تنمية أنفسهم بدرجـــة متساوية تحول دون وقوعهم ضحايا الاستغلال والاختزال المهين. وأخيراً،

فــإن مــا يتصف به العقل النقدي قدرته على التمييز بين ما هو جوهري وما هو عرضــي، والانــتقال بعد ذلك إلى صياغة نموذج معارض لا انطلاقاً مما هو معطى وقائم، إنما استناداً إلى ما هو متصور وممكن في آن واحد[31].

يــتدخل هابرماز، بعد أن أعطى للعقل النقدي أبعاده ووظائفه، لتطوير هذا المفهــوم إلى مفهوم آخر أكثر كفاءة وقوة وحداثة وهو «العقل التواصلي». وهو عقــل يــرتبط بالحداثة ينتجها وتنتجه، ويستفيد من كل معطيات العقل النقدي، ويــتجاوز ارتكاســات العقــل الأداتي، ويطرح نفسه بديلاً للممارسات العقلية، الإجــرائية مــنها التي تمحورت حول العقلانية التقنية بنــزعتها العلمية الوضعية، والعقلــية الخالــصة التي تمركزت حول ذاتها في الميتافيزيقيا كما شخَّصها دريدا. بــرنامج هابرماز هنا يقوم على إقامة حوار مكثف مع نتائج التحديث، ولكنه في طــرحه لمفهوم «العقل التواصلي» لا يريد الامتثال لــ «العقول» التي تدّعي تقديم حلــول فورية لإشكاليات مركبة في البنية الاجتماعية والثقافية السياسية والدينيّة. يــريد لــــ «العقــل» أن يكون متواصلاً مع غيره، مرتبطاً مع ممارساته، يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي وللممارسات التي تستهدف تحقــيق مصالح وغايات معينة، وهو ما أدى إلى دمج المال والسلطة لضمان التوازن الاجتماعــي الــذي لا يسمح إلاّ بمبادرات ضيقة تندرج في سياق النشاط الموالي للعقــل ذاته بوصفه أداة. العقل التواصلي يبنى على فعل خلاق يقوم على الاتفاق وبعيداً عن الضغط والتعسف، غايته بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتــزع فــيه الفرد جانباً من ذاتيته، ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم على التفاهم والتواصل العقلي.

إذن فالعقــل التواصلي هو المنّظم للنشاط التواصلي سعياً وراء وضع شروط حقيقية لمجتمع ممكن، ما دام التفكير يتجه إلى صلب ما هو اجتماعي. ويلاحظ أن هابــرماز هنا في نقده للعقل الغربــي لا يلتقي إجرائياً مع النقد الذي دشنه نيتشه وهيدغــر ودريــدا لأن ذلك النقد ما زال أسير فلسفة الذات، فالبقاء في الفضاء الــنقدي لفلسفة الذات يقود في نهاية المطاف إلى عقل متمركز حول الذات، فيما يــريد هابــرماز عقــلاً تواصلياً يتجاوز الذات الضيقة ليكون نسيجاً من الذوات المتواصــلة التي تتجاوز ذاتياتها، لأنها ستكون متصلة – مشكَّلة في الوقت نفسه – بــذات رمــزية هي خلاصة الذوات، بعد أن اندرجت في علاقة تواصلية. ومع أن

الـــبعد الإجرائـــي في العقـــل التواصلي ليس غائباً. لأنه سيمارس دوره في الخلايا الاجتماعـــية، فانه يتجاوز ضيق الإجراء المباشر ليركب عناصره العملية والأخلاقية والجمالية والتعبيرية جاعلاً منها كتلة مشعَّة وشفافة. ولأن العقل التواصلي يتحرك داخل مختلف أشكال الحياة العيانية، فإنه يتأثر بتحولات الزمن والعلاقات. لدرجة أن هـــذه الـــتحوُّلات تفـــرض عليه أن يتشعّب في أبعاد الزمن التاريخي، والفضاء الاجتماعـــي والتجارب الجسدية. فإمكاناته متأتية من كونه يمتزج دائماً بمكونات عالم معيش خاص في كل مرة، لكن في الوقت الذي يقوم فيه العالم المعيش بوظيفة المـــانح للمكـــونات تكون له معرفة حدسية ثابتة بحيث لا يمكن صياغتها بسهولة، فالعـــالم المعـــيش باعتباره خزاناً يستمد منه العقل التواصلي بعض مقوماته يساوي ما يمكن لفلسفة الذات من تحقيق التركيب والذي كان منسوباً إلى مضمون تفاهم ممكن.

وفي هـــذا الإطـــار، فإن أشكال الحياة العينية هي التي تعوض الوعي المتعالي المـــوّحد. وعـــبر البديهات التي تفرضها الثقافة، وعبر أشكال تضامن الجماعة التي يكـــون لـــنا عنها وعي حدسي، وعبر كفاءات الأفراد المندمجين اجتماعياً، فالعقل الذي يعبر عن نفسه في النشاط التواصلي يقوم بالوساطة، مع التقاليد والممارسات الاجتماعـــية وذلك بأن تذوب كل الأشياء في مجموع كلي خاص[32]. وما يسعى إلـــيه هابرماز هو اقتراح عناصر نظرية نقدية للمجتمع، ولذلك فإن محاكمته للعقل الغربـــي في نظرته للحداثة والعقلانية، وإدخاله لنظرية التواصل، يهدف من ورائها وضـــع القـــواعد لنظرية فلسفية واجتماعية وسياسية تمكن من التفكير في الظواهر المرضـــية للمجـــتمع الحديث. لأن الممارسة التواصلية منبثّة في سياق العالم المعيش المحدد بواسطة التقاليد الثقافية، والتنظيمات المشروعة والأفراد الذين خضعوا للتنشئة الاجتماعية، ومن ثمّ فانّ الكفاءات التأويلية تنتعش اعتماداً على رأس مال اجتماعي داخل العالم المعيش[33].

دعا هابرماز إلى إنشاء عقلانية على أساس التلاحم، وبمعايير جوهرية لمقولات ذات بـــناء عقـــلاني، يتخذها الفرد بوعيه ووفق أسلوب خارج السلطة واستلابها وهيمنـــتها، وبهذا يكون العقل كما يريد هابرماز هو مصدر كل القرارات[34]. إنها عقلانية فلسفية تقوم على الرغبة الحارة في التفكير حول أسس الحداثة وفي ألغازها ورمـــوزها، فمن جهة أولى يؤكد هابرماز اتصاله وتعلقه بفلسفة الأنوار، ووعودها

التحررية، ومن جهة أخرى يمارس نقداً للنتائج المدمرة التي أدّت إليها تلك الفلسفة وتجلياتها في جمع مفاصل الحياة المعاصرة[35].

وفي الـــوقت الـــذي استخلص فلسفته ونقده من ثنايا الظواهر والانتقادات الأخرى، فانه – حسب غادامير – تقصد بناء فلسفة نقدية تقوم على معطيات علم الاجتماع وتنبني عليه[36]. وتبرز هموم الحداثة في صلب فلسفته – والفلسفة النقدية عمـــوماً – فهابرماز لا يكرس فلسفته ونقده إلى وصف الظواهر، وإصدار أحكام قـــيمة حـــولها، إنه، على العكس يجري تشريحاً لتلك الظواهر وينتقل إلى كشف تناقضاتها، وإبراز تعارضاتها الداخلية، وهذا الفعل النقدي يدفع إلى الأمام بالعناصر الفاعلـــة في الفكـــر الحديث، وفي الوقت نفسه يدفع إلى الوراء بالمكونات الواهنة الـــسلبية التي تعوق فعل الإنسان التاريخي. وهذا الجدل الذي هو قوام الحداثة يأخذ في مشروع هابرماز النقدي بعداً جوهرياً، لأن هابرماز يصدر عن رؤية مؤداها أن مـــشروع الحداثة لم يحقق النتائج المعوّلة عليه، إن انكساراته وانطواءاته وتراجعاته ومصادراته حالت دون أن يمضي قدماً في تصفية الوعي الغربـــي من بؤر التمركز والإقـــصاءات المتعمدة للمعاني الإنسانية، وربما تكون خلقت بلبلة في الوعي لأنها قـــدمت للإنـــسان المعاصر الشيء ونقيضه معاً في بعض الأحيان. وكثيراً ما يقوم الوعي السلبـــي بقلب معطيات الحداثة، وهذه النتائج الإشكالية لها أثر مزدوج في الوعي الإنساني. وحسب شايغان فإن الحداثة أطلقت رصاصة الرحمة على الانتماء المشترك إلى الأسطورة والعقل.

هذا الفصل كانت له نتائج مثمرة وهدامة، فهو إن سمح ببروز علوم الطبيعة، فقد زرع أيضاً الاضطراب في توازن الإنسان النفسي، وجعله كائناً عصابياً، ذلك أنه في العصر الحديث صار يوضع الانتماء المشترك إلى الأسطورة والعقل في مقابل جدلية تناقضها، لكن فلاسفة النظرية النقدية ينبهون إلى أن هذا التناقض كان أداة ذات حـــدين، باتت الأسطورة عقلاً، ولكن العقل هو الآخر يمكن أن ينقلب إلى أســـطورة. بعـــبارة أخرى، في عالم خال من الجدل الحقيقي ثمة ميل طبيعي إلى أن ينقلب العقل إلى أسطورة[37].

كـــان نقد هابرماز يتقصّد تهديم معطيات العقل الأداتي، بالقضاء على مركزه الفلـــسفي الوضـــعي الذي أبرز هذه الرؤية للعقل. و لم يقبل بالنقد العقلاني الذاتي للعقل المتمركز على ذاته، لأن وسيلة نقده هي الذات التي سرعان ما تتمركز على

ذاتها. ومن بين كل ذلك اقترح «العقل التواصلي» الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمه الإنسانية في المجتمع. ويرفض اختزال الظواهر وتسطيحها، ويطرح على الضد من ذلك نفسه بوصفه إمكانيات قائمة ومشروعة ضمن مسار الفكر البشري.

يعتبر هابرماز «العقل التواصلي» درباً للخروج من فلسفة الذات، فما دامت مقـــولات فلـــسفة الوعـــي تفـــرض فهم المعرفة بوصفها حصراً معرفة تخصّ أمراً ما موجوداً في العالم الموضوعي، فإنّ العقلانية تقيس نفسها بأسلوب الذات المنعزلة وهي تتوجه وفقاً لمضمون أفكارها وعباراتها، وهنا يعثر العقل المتمركز على الذات علـــى معـــاييره العقلانـــية انطلاقاً من محكّي الحقيقة والنجاح بوصفهما ينظّمان العلاقات التي تعقدها ذات عارفة وعاملة مع أشياء ممكنة أو محتملة، أو أحوال شيء وفقـــاً لغاية ما. وبالمقابل منذ اللحظة حيث نتصور المعرفة بوصفها معرفة يتوسطها التواصـــل، عندئذ نقيس المعرفة نفسها بملكة يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية ويـــشاركون في تَفاعل، توجههم وفقاً لمطالب مصداقية تستند إلى اعتراف متبادل بـــين الـــذوات. يحدد العقل التواصلي محكّات العقلانية وفقاً لإجراءات قائمة على الحجـــة التي ترمي إلى تكريم مباشر أو غير مباشر، التطلع صوب حقيقة قائمة على الحكم والدقة المعيارية، والصدق الذاتي، وأخيراً التماسك الجمالي[38].

ويصرُّ هابرماز على اعتبار هذا العقل قادراً على الانخراط ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية باعتبار أنّ أفعال الفهم المتبادل تلعب دور آليّة ترمي إلى تنسيق العمل. الأعمـــال التواصلية تشكّل نسيجاً يتغذّى من موارد العالم المعيش، وتشكّل، نتيجة لذلك، «الوسيط» الذي تعيد انطلاقاً منه أشكال الحياة العيانية إنتاج ذاتها. ووظيفة هذا العقل التغلّب على مفارقات النقد العقلي الذي يستمد رؤاه من مرجعية مجردة وهـــي فلـــسفة الوعي الذاتي، وهو يقاوم المقاربة المنافسة لنظرية نظامية تستعيد، بشكل عام، إشكالية العقلانية وتتخلص من «كل» مفهوم للعقل، كما تتخلص من طـــوق فرضـــته أوروبا القديمة، فيما هي تستقبل بيسر فلسفة الذات، وهنا، يحذّر هابـــرماز مـــن الوقـــوع في الخطأ الذي وقع فيه نقّاد فلسفة الوعي الذاتي، فإعادة الاعتـــبار لمفهوم العقل مشروع فيه مجازفة على نمو مضاعف، فعليه أن يحترس، ألا ينـــــزلق في شـــراك الفكر المتمركز على الذات الذي أخفق في حماية ما يلزمه به العقـــل دون إكراه، وأن يحذر أيضاً من الفهم العام والكلي لـــ «عقل أداتي» يحوّل كـــل مـــا يحيط به، بما فيه نفسه إلى مجموعة أشياء، وأن يقف ضد كل فهم شمولي

لعقــل «تــضمّني» قادر على ابتلاع كل شي، بادعاء الانتصار على الفروق سعياً وراء نوع من الوحدة[39].

ارتــبط مشروع هابرماز النقدي، شأنه في ذلك شأن مشروع دريدا باللحظة التاريخــية التي يمرُّ بها الوعي الغربــي، الذي فضلاً عن تمركزاته المتشعبة، أفرز نقداً داخلــياً لأنساق التمركز. وفيما يتصل نقد دريدا بالموروث الذاتي الذي ينطلق من نيتــشه، ويمــر بهيدغــر، فإنّ نقد هابرماز يستمد شرعيته من جانب من فلسفة مــاركس، مــستثمراً علــى وجه الخصوص نقده للبنية الاجتماعية التي توجدها العلاقات في الاقتصاد الحر، ولكنه لا يتصل دوغمائياً بالإرث الماركسي، إنما وسط المناخ النقدي الذي أشاعته جماعة النظرية النقدية، تمكّن من تطوير منظور نقدي له فاعلية في استدراج كثير من الممارسات الخاطئة، مؤكداً على ضرورة إشاعة مفهوم التواصل أساساً لتفكير عقلي يقوم على نسق الاتصال بديلاً عن نسق الانعزال.

الهوامش

(1) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماز، الدار البيضاء: دار إفريقيا للنشر، 1991، ص 23.
(2) م. ن.، ص 26.
(3) حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، بيروت: دار التنوير، 1993، ص 114.
(4) أفاية، ص 30، 32، 33.
(5) هربرت ماركوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص 187.
(6) كارل ماركس، نتائج عملية الإنتاج المباشر «الجزء المجهول من رأس المال»، ترجمة فالح عبد الجبار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1989، ص 86.
(7) م. ن.، ص 95، 111.
(8) م. ن.، ص 104–105.
(9) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 210.
(10) جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، بيروت: دار الأندلس، ص 92.
(11) ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت: دار التنوير، 1981، ص 13.
(12) إدوارد باتالوف، فلسفة التمرد، ترجمة سامي الرزاز، القاهرة: دار الثقافة، 1981، ص 105.
(13) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الآداب، 1973، ص 26.
(14) م. ن.، ص 30.
(15) م. ن.، ص 33.
(16) م. ن.، ص 92.
(17) م. ن.، ص 100.
(18) حسن محمد حسن، ص 132.
(19) إبراهيم الحيدري، مدخل تعريفي إلى هابرماز في العلم والتقنية، مجلة أبواب، لندن: دار الساقي، ع7، لسنة 1996، ص 60.
(20) يورغن هابرماز، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995، ص 47–48. مع ملاحظة أنه لا يوجد لهابرماز كتاب بهذا العنوان، إنما هذا الكتاب هو ترجمة للمقدمة والفصل الأول من كتابه «وجوه فلسفية وسياسية».
(21) إبراهيم الحيدري، ص 61.
(22) مارتن هيدغر، التقنية – الحقيقة – الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995، ص 45.
(23) مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1991، ص 133.
(24) يورغن هابرماز، تيودور أدرنو، ترجمة حسين الموزاني، مجلة عيون، ألمانيا: دار الجمل، ع 1، لسنة 1995، ص 36.

(25) Jurgen Habermas, Knowledge and Human Interests, (London, 1978) p. 204.

(26) أفاية، ص 62.

(27) م. ن.، ص 92–94.

(28) عبد الوهاب المسيري، العقل الأداتي والعقل النقدي، مجلة الهلال، القاهرة: دار الهلال، ع 4، لسنة 1995، ص 64.

(29) هابرماز، تيودور أدرنو، ص 39.

(30) المسيري، ص 64–65.

(31) م. ن.، ص 66–67.

(32) هابرماز، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص 452.

(33) أفاية، ص 215.

(34) شفيق البقاعي، مدرسة فرانكفورت والمنهجيات النقدية الحديثة: هابرماز نموذجاً، مجلة الكاتب العربي، طرابلس، ع 39، لسنة 1995، ص 95.

(35) فرانسوا إيفالد، يورغن هابرماز وجدلية العقل الحديث، أدرج ضمن بحوث في كتاب «متاهات»، ترجمة حسونة المصباحي، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1995، ص 54.

(36) جورج غادامير، سلطة الفلسفة، ترجمة محمد ميلاد، كتابات معاصرة، بيروت، ع 26، لسنة 1996، ص 120.

(37) داريوش شايغان، النفس المبتورة، لندن، دار الساقي، 1991، ص 174.

(38) القول الفلسفي للحداثة، ص 482.

(39) م. ن.، ص 521–522.

المصادر والمراجع

إبراهيم (= إبراهيم مصطفى).

- مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، بيروت، دار النهضة العربية، 1993.

إبراهيم (= زكريا).

- كانت أو الفلسفة النقدية، القاهرة، مكتبة مصر.
- هيغل أو المثالية المطلقة، القاهرة، مكتبة مصر، 1970.

إبراهيم (= عبد الله).

- التفكيك: الأصول والمقولات، الدار البيضاء، دار عيون، 1990.
- السردية العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992.

ابن أبي أصيبعة.

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، دار الفكر، 1997.

ابن رشد (= أبو الوليد محمد بن أحمد).

- تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت، دار المشرق.

أبو ريان (= محمد علي).

- الفلسفة اليونانية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1995.

أبو ريان وعطيتو (= حربي عباس).

- دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، الإسكندرية، دار المعرفة، 1992.

أرسطوطاليس.

- السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.
- فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، 1973.
- فن الشعر، ترجمة شكري محمد عيَّاد، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967.
- ما بعد الطبيعة، تفسير ابن رشد، بيروت، دار المشرق.

إسلام (= عزمي).

- جون لوك، القاهرة، دار الثقافة.

أفاية (= محمد نور الدين).
- الحداثـــة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماز، الدار البيضاء، دار إفريقيا للنشر، 1991.
أفلاطون.
- ثياتيـــتوس، تـــرجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.
- الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- فايدرس، ترجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار الثقافة، 1980.
- القوانين، ترجمة حسن ظاظا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
- محـــاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، 1966.
- منكـــسينوس، ترجمة، عبد الله حسن المسلمي، ليبيا، منشورات الجامعة الليبية، 1972.
أفلوطين.
- التاســـوع الـــثالث: في الطبـــيعة، ترجمة أميرة حلمي مطر، ملحق: الفلسفة اليونانية.
- التاسوعة الخامسة، ترجمة محمد علي أبو ريان، ملحق: تاريخ الفلسفة اليونانية.
- التـــساعية الرابعة: في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970.
الأكويني (= القديس توما).
- الوجود والماهية، ترجمة حسن حنفي، في نماذج من الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، بيروت، التنوير، 1981.
إلياد (= مرسيا).
- مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دمشق، دار كنعان، 1991.
إمام (= إمام عبد الفتاح).
- دراسات هيغلية، القاهرة، دار الثقافة، 1985.
- المنهج الجدلي عند هيغل، القاهرة، دار الثقافة، 1985.
أمبو (أحمد مختار) – مشرف.
- تاريخ إفريقيا العام، اليونسكو، 1995.

أمين (= سمير).
- ما بعد الرأسمالية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
- نحو نظرية للثقافة، بيروت، معهد الإنماء العربـــي، 1989.
أمين (= عثمان).
- رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة، 1989.
أنسلم (= القديس).
- آمن كي تعقل، ترجمة حسن حنفي، في: نماذج من الفلسفة المسيحية.
أوغسطين (= القديس).
- المعلّم، ترجمة حسن حنفي، في: نماذج من الفلسفة المسيحية.
أونج (= والتر).
- الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين، الكويت عالم المعرفة، 1994.
إيفالد (= فرانسوا).
- هابرماز وجدلية العقل الحديث، في: متاهات، ترجمة حسونة المصباحي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1995.
إيمار (= اندريه وانين أبوايه).
- الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريد داغر وفؤاد أبو ريحان، بيروت، عويدات، 1981.
باتالوف (= أدورد).
- فلسفة التمرد، ترجمة سامي الرزاز، القاهرة، دار الثقافة، 1981.
باركي (= جورج).
- المحـــاورات الـــثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، القاهرة، دار الثقافة، 1976.
بدوي (= عبد الرحمن).
- أرسطو، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت، دار القلم، 1980.
- اشبنجلر، القاهرة 1945.
- إمانويل كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، 1977.
- خـــريف الفكـــر الـــيوناني، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت، دار القلم، 1979.
- ربيع الفكر اليوناني، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت، دار القلم، 1979.

- شـــروح علـــى أرســـطو مفقودة في اليونانية، (تحقيق)، بيروت، دار المشرق، 1971.
- موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.

برغسون (= هنري).
- منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبـــي وعبد الله عبد الدائم، بيروت، دار العلم للملايين، 1984.

البقاعي (= شفيق).
- مدرسة فرانكفورت والمنهجيات النقدية الحديثة، الكاتب العربـــي، طرابلس، ع 39، لسنة 1995.

برهييه (= إميل).
- الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1987.
- العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1988.
- الفلـــسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1988.
- الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1987.

بسطاويسي (= رمضان).
- فلسفة هيغل الجمالية، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1991.

بلوخ (= أرنست).
- فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، 1980.

بنروبـــي (=ج).
- مـــصادر وتـــيارات الفلـــسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

بوبنر (= روديجر).
- الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار الثقافة، 1988.

بوبر (= كارل).
- بؤس الأيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبره، لندن، دار الساقي، 1992.

بوخينسكي.
- تـــاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، بنغازي، جامعة قاريونس.

البيروني (= أبو الريحان).
- في تحقـــيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد، المطبعة العثمانية، 1958.
تودروف (= تزفتيان).
- فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، دار سينا، 1992.
توينبـــي (= أرنولد).
- الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة نبيل صبحي، بيروت، الدار العربية، 1969.
- تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، بيروت، الأهلية للنشر، 1981.
- مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة 1966.
الجابري (= محمد عابد).
- التراث والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- تكوين العقل العربـــي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- العقل السياسي العربـــي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربـــي، 1990.
جوستنيان.
- مدونـــة جوســـتنيان في الفقه الروماني، ترجمة عبد العزيز فهمي، بيروت، عالم الكتب.
الحبابـــي (= محمد عزيز).
- مفاهيم مبهمة في الفكر العربـــي المعاصر، القاهرة، دار المعارف، 1990.
حرب (= علي).
- نقد النص، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1993.
حسن (= حسن محمد).
- النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، بيروت، دار التنوير، 1993.
حنفي (= حسن).
- في الفكر الغربـــي المعاصر، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1995.
- مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، 1991.
الحيدري (= إبراهيم).
- مـــدخل تعريفي إلى هابرماز في العلم والتقنية، مجلة أبواب، لندن، دار الساقي، ع 7، لسنة 1996.
دوبريه (= ريجس).

- زائــر الفجــر: كريستوف كولومبس مكتشف أم قرصان، ترجمة ليلى غانم، طرابلس، الدار الجماهيرية، 1994.
- نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت، دار الآداب، 1986.

دوفيز (= ميشال).
- أوروبــا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، 1980.

دي سوسير (= فردينان).
- دروس في الألــسنية العامة، تعريب صالح القرمادي وآخرون، طرابلس، الدار العربية، 1985.

ديكارت (= رينيه).
- الــتأملات في الفلــسفة الأولى. تــرجمة عثمان أمين، القاهرة، المكتبة الأنجلو المصرية، 1980.
- مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة، 1979.
- المقــال في المــنهج، ترجمة محمود الخضيري، القاهرة، دار الكاتب العربــي، 1968.

دي مان (= بول).
- العمى والبصيرة، ترجمة سعيد الغانمي، أبو ظبــي، المجمع الثقافي، 1995.

راي (= وليم).
- المعنى الأدبــي من الظاهراتية إلى التفكيك، ترجمة يوئيل عزيز يوسف، بغداد، دار المأمون، 1988.

رسل (= برتراند).
- تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة لجنة التأليف، 1968.
- حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، 1983.

رضا بك (أحمد).
- الخيــبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق، ترجمة محمد بورقيبة، ومحمد الزمرلي تونس، دار بوسلامة، 1977.

روسو (= جان جاك).
- محاولــة في أصل اللغات، تعريب محمود محجوب، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986.

زكريا (= فؤاد).
- آفاق الفلسفة، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1988.
زيادة (معن) - محرر.
- الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الإنماء العربـــي، 1986.
سبينوزا (= باروخ).
- رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، بيروت، دار الطليعة، 1981.
ستروك (= جون) - محرر.
- البنـــيوية ومـــا بعـــدها مـــن ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة، 1996.
ستيس (= والتر).
- تـــاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة، 1984.
- فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1980.
سعيد (= إدوارد).
- الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984.
سلدن (= رامان).
- النظـــرية الأدبـــية المعاصـــرة، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1996.
شايغان (= داريوش).
- النفس المبتورة، لندن، دار الساقي، 1991.
شتراوس (= كلود ليفي).
- العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1981.
- الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1987.
شترايز (جوزيف).
- الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، بيروت، دار التنوير، 1982.
شفتزر (= ألبرت).
- فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، 1980.
الشين (= يوسف حامد).
- مبادئ فلسفة هيغل، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، 1994.

صبحي (= يوسف حامد).
- مبادئ فلسفة هيغل، صبحي (= أحمد محمود)
- في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1990.
صفدي (= مطاع).
- نهايـــة التاريخ: بيان التيموسية المظفرة، مجلة الفكر العربـــي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، ع 100-101، لسنة 1993.
طرابيشي (= جورج).
- المثقفون العرب والتراث، لندن، دار رياض الريس، 1991.
عباس (= راوية عبد المنعم).
- ديكارت أو الفلسفة العقلية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1990.
عثمان (= أحمد).
- الشعر الإغريقي، الكويت، عالم المعرفة، 1984.
عبد القادر (ماهر).
- تاريخ الفلسفة الحديثة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1990
العروي (= عبد الله).
- الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، بيروت، دار الحقيقة، 1979.
- العرب والفكر التاريخي، بيروت، المركز الثقافي العربـــي.
- مفهوم التاريخ، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1992.
العظم (= صادق جلال)
- ذهنية التحريم، لندن، دار رياض الريس، 1992.
العظمة (= عزيز).
- التراث بين السلطان والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 1990.
- العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
عوض (= لويس).
- ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، القاهرة، مركز الأهرام، 1987
- دراسات في الحضارة، القاهرة، دار المستقبل، 1989.
غادامير (= جورج).
- ســـلطة الفلسفة، ترجمة محمد ميلاد، كتابات معاصرة، بيروت، ع 26، لسنة 1996.

غارديه (= لويس وجورج قنواتي).
- فلـــسفة الفكر الديني بين الإسلام المسيحية، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، بيروت، دار العلم للملايين، 1979.
غارودي (= روجيه).
- حوار الحضارات، ترجمة عادل العوّا، بيروت، منشورات عويدات، 1978.
- فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، 1993.
- النظرية المادية في المعرفة، تعريب إبراهيم قريط، دمشق، دار دمشق.
- وعود الإسلام، ترجمة مهدي زغيب، بيروت، الدار العالمية، 1984.
الغذامي (= عبد الله).
- الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، جدة، النادي الثقافي، 1985.
غصيب (= هشام).
- جدل الوعي العلمي، عمّان، الجمعية العلمية الملكية، 1992.
- هل هناك عقل عربـــي؟ بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.
غويتسولو (= خوان).
- الاستشراق الإسباني، ترجمة كاظم جهاد، بيروت.
فخري (= ماجد).
- تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار العلم للملايين، 1991.
فريس (= جان كلود).
- القديس أوغسطين، ترجمة عفيف رزق الله، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982.
فرنان (= جان بيار)
- أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.
فضل الله (= مهدي).
- فلسفة ديكارت ومنهجه، بيروت، دار الطليعة، 1987.
الفندي (= محمد ثابت).
- مع الفيلسوف، بيروت دار النهضة العربية، 1980.
فوكوياما (= فرانسيس).
- نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ، بيروت، دار العلوم العربية، 1993.

القمني (= سيد).
- أوزيريس وعقيد الخلود في مصر القديمة، القاهرة، دار الفكر، 1988.
كانط (= إمانويل).
- أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة محمد الشنيطي، بيروت، دار النهضة، 1970.
- مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، القاهرة، دار الكاتب العربـــي، 1967.
- نظـــرة في الـــتاريخ العـــام بالمعنى العالمي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، في: النقد التاريخي، القاهرة، دار النهضة، 1970.
الكردي (= محمد علي).
- مفهوم الكتابة عند جاك دريدا، فصول، القاهرة، ع 2، لسنة 1995.
كرم (= يوسف).
- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بيروت، دار القلم، 1979.
- تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف، 1986.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم.
كريسون (= أندريه).
- تيارات الفكر الفلسفي، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، 1982.
كلافال (= بول).
- الـــسلطة والمكـــان، ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1990.
كوفمان (= سارة وروجي لابورت).
- مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابـــي، الدار البيضاء، دار إفريقيا، 1991.
لالاند (= أندريه).
- العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.
لوفيفر (= هنري).
- المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، القاهرة، دار الفكر المعاصر، 1978.
لوك (= جون).
- رســـالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988.

لوكاش (= جورج).
- التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، بيروت، دار الأندلس.
- تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، 1982.
لويس (= جنيفاف).
- ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، بيروت، منشورات عويدات، 1988.
ليبنتز (= جوتفريد فيلهلم).
- أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمة أحمد فؤاد كامل، القاهرة، دار الثقافة، 1987.
- المونودولوجـيا والمـبادئ العقلـية للطبيعة والفضل الالهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، 1978.
ماركس (=كارل).
- بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود، دمشق، دار دمشق، 1972.
- المسألة الشرقية، بيروت، دار الحداثة، 1980.
- نتائج عملية الإنتاج المباشر، ترجمة فالح عبد الجبار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، 1989.
ماركس وأنجلز.
- في الاستعمار، دمشق، دار دمشق.
- الماركسية والجزائر، بيروت، دار الطليعة، 1978.
ماركوز (= هربرت).
- الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الآداب، 1973.
- العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1979
المبشر بن فاتك.
- مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980.
متّى (= كريم).
- الفلسفة الحديثة، بنغازي، منشورات جامعة بنغازي، 1974.
محمد (= علي عبد المعطي).
- تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1991.
محمود (= زكي نجيب).

- نحو فلسفة علمية، القاهرة، المكتبة الأنجلو المصرية.
مرحبا (= محمد عبد الرحمن).
- مع الفلسفة اليونانية، بيروت، منشورات عويدات، 1980.
مروة (= حسين).
- النـــزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابـــي، 1985.
المسيري (= عبد الوهاب).
- العقل الأداتي والعقل النقدي، الهلال، القاهرة، ع 4، لسنة 1995.
مطر (= أميرة حلمي).
- الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، القاهرة، دار الثقافة، 1980.
مكاوي (= عبد الغفار).
- مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الثقافة.
ميكافيللي.
- الأمير، ترجمة فاروق سعد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1990.
نيتشه (= فريدريك).
- الفلـــسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، بيروت، لمؤسسة الجامعية، 1993.
هابرماز (= يورغن).
- تـــيودور أدرنو، ترجمة حسين الموزاني، عيون، ألمانيا، دار الجمل، ع 1، لسنة 1995.
- الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، بيروت المركز الثقافي العربـــي، 1995.
- القـــول الفلـــسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1995.
هوركهايمر (= ماكس).
- بـــدايات فلـــسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت، دار التنوير، 1981.
هوكز (= ترنس).
- البنيوية وعلم الإشارة، ترجمة مجيد الماشطة، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986.
هيرقليطس.

- جـــدل الحـــب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة، 1980.

الهرماسي (= عبد الباقي وآخرون).

- الدين في المجتمع العربـــي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

هويدي (= يحيى).

- دراسات في الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار الثقافة، 1991.

هيدغر (= مارتن).

- التقنـــية – الحقيقة – الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1995.
- مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1991
- نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، 1977.

هيغل (= فريدريك).

- أصـــول فلـــسفة الحـــق، تـــرجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1981.
- علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، بيروت، دار الطليعة، 1981.
- فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1981.
- فينومينولوجيا الروح، اختصار محمود شريح، القاهرة، دار الحضارة، 1995.
- محاضـــرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة 1986.
- محاضـــرات في فلـــسفة الـــتاريخ، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1986.
- المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1980.
- موســـوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1985.

ورنر (= ريكس).

- فلاســـفة الإغـــريق، تـــرجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

يفوت (= سالم).

- فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، 1982.

Culler (= Jonathan).
- On Deconstruction, New York, Cornell university Press, 1986.
Derrida (= Jacques).
- Writing and Difference, U.S.A. The university of Chicago, 1978.
Frye (= Northrop).
- Anatomy of criticism, New Jersy, Princeton University Press, 1973.
Habrmas (= Jurgen).
- Knowledge and Human Interes, London, 1978.
Kearny(= Richard).
- Modern Movements in European philosophy, Great Britan, Manchester University Press, 1986.
Leitch (= Vincent).
- Deconstructive criticism, New York, Columbia University Press, 1983.
Norris (= Chrestopher).
- Deconstruction: Theory and practice, London-New York, Methuen, 1982.
Oswald and Todorov.
- Encyclopedic Dictionary of sciences of Language. London, John Hopkins University, 1979.
Sebeok.
- Encyclopedic Dictionary of Semiotics, New York, 1986.
Sholes and Kellog.
- The Nature of Narrative, New York, Oxford University Press, 1984.

الدكتور عبد الله إبراهيم

ناقـــد وأستاذ جامعي من العراق متخصص في الدراسات الثقافية والسردية. شـــارك في عشرات المؤتمرات والندوات والملتقيات النقدية والفكرية. عمل أستاذا للدراسات الأدبية في الجامعات العراقية، والليبية، والقطرية، وهو باحث مشارك في الموسوعة العالمية (Cambridge History of Arabic Literature).

من مؤلفاته

1. موسوعة السرد العربـــي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005، ط 2، 2008.
2. عـــالم القـــرون الوسطى في أعين المسلمين، المجمع الثقافي، أبو ظبـــي 2001، وط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2007.
3. التلقـــي والسياقات الثقافية، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2000، وط 2، دار اليمامة، الرياض 2001، وط 3، منشورات الاختلاف، الجزائر 2005.
4. السردية العربية، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1992، وط 2، 2000.
5. السردية العربية الحديثة، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 2003.
6. المتخيّل السردي، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1990.
7. معرفة الآخر، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1990، ط 2، 1996.
8. التفكيك: الأصول والمقولات، الدار البيضاء 1990.
9. تحليل النصوص الأدبية، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 1999.
10. النثر العربـــي القديم، الدوحة، المجلس الوطني للثقافة، 2002.
11. المطابقة والاختلاف، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005.
12. الرواية العربية: الأبنية السردية والدلالية، كتاب الرياض، 2007.

المركزية الغربية

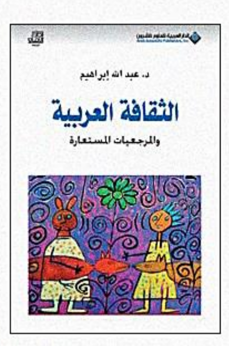
د. عبد الله إبراهيم

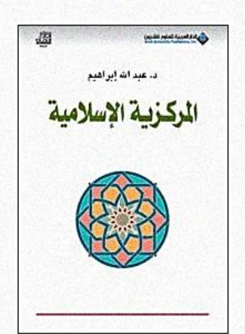
• كاتب من العراق

يتعذّر، على وجه الدقّة، تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما: «أوربا» و«الغرب». والواقع إنهما من تمخّضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلِّبة التي يُصطلح عليها «العصر الوسيط»، الحقبة التي طوّرت جملة من العناصر الاجتماعية والدينيّة والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكّل «هويّة» أوربا، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم «الغرب» بأبعادهِ الدلالية الأولية، وسرعان ما رُكّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو «أوربا الغربية». هذا المفهوم ذو الدلالات المتموّجة، لم يمتثل أبداً للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية والسياسية والدينيّة، ومن ثمّ ثبّت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينيّة على أنها ركائز قارّة، تشكّل أسس هويته، وغذّى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو «المركزية الغربية».

من المقدمة

• صدر للمؤلف أيضاً:












ISBN 978-614-01-0046-6

تصميم الغلاف: سامح خلف